

الاستشراق والاسلام

فالح عبد الجبار



الاستشراق والإسلام



Author: Faleh Abdul Jabbar	اسـم المـؤلـف :فالح عبد الجبار
Title: Oreintalism and Islam	عنوان الكتاب :الاستشراق والإسلام
Al- Mada P.C.	النــاشـــــر :المدى
First Edition : 2006	الطبـعة الأولى :سنة ٢٠٠٦
Copyrights © Al- Mada	الحقوق محفوظة

دار المدى للثقافة والنشر

سورية - دمشق ص. ب.: ٨٢٧٢ او٧٣٦٦ -تلفون: ٢٣٢٢٢٧٥ -٢٣٢٢٢٧٦-فاكس: ٢٣٢٢٢٨٩

Al Mada Publishing Company F.K.A. - Damascus - Syria
P.O.Box . : 8272 or 7366 .-Tel: 2322275 - 2322276 , Fax: 2322289
www.almadahouse.com E-mail:al-madahouse@net.sy

لبنان -بيروت-الحمراء-شارع ليون -بناية منصور-الطابق الأول - تلفاكس: ٧٥٢٦١٦-٧٥٢٦١٧
E-mail:al-madahouse@idm.net.lb

العراق - بغداد- أبو نواس- محلة ١٠٢- زقاق ١٣-بناء ١٤١
مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والفنون
تلفون: ٧١٧٠٣٩٥-٧١٧٠٥١٢ فاكس: ٧١٧٥٩٤٣
www.almadapaper.com
almada112@yahoo.com almada119@hotmail.com

فالح عبد الجبار

الاستشراق والإسلام



مقدمة

انعقد في براغ في تشرين الأول من عام (١٩٨٨) ندوة علمية عن حركية العامل الإسلامي في بلدان الشرق عموما، مع تركيز خاص على البلدان العربية.

ساهم في الندوة ٣١ باحثا من البلدان الاشتراكية بينهم ضيوف من البلدان العربية، من مجلة قضايا السلم والاشتراكية ومجلتنا (النهج)، ومؤسسات أخرى.

استغرقت الندوة ٣ أيام، دار فيها سجال غني، كانت ميزته الأساسية التنوع في الرأي، والاختلاف في زوايا التناول، والتعدد في الفرضيات ونقاط الانطلاق.

وقد اخترنا (١٣) بحثا نقدمها للقراء بعنوان: الاستشراق والإسلام.

قد يثير العنوان بعضا من التباس. إن موضوع البحث، أساسا، هو الإسلام المعاصر كبنية فكرية، وكمنظومة إيمانية وأخلاقية وسياسية، وكمؤسسة اجتماعية وحركات سياسية حاضرة في مسامات المجتمع بأسره. بيد أن دراسة الظاهرة لا تقتصر على الحاضر، والراهن، بل تمتد لتشمل تاريخ التشكل بحكم طبيعة مادة البحث ذاتها.

أما الباحثون فهم، باستثناء الضيوف، متخصصون في الدراسات

الشرقية من البلدان الاشتراكية، ولهم إسهامات نظرية معروفة في هذا الميدان.

إن من الصعب إيجاز البحوث التي لم تقدم في الندوة بكامل امتلائها بسبب ضيق الوقت، وإنما قدمت في صورة عرض مكثف.

وإذا كان لنا أن نوجز السمات العامة لاتجاهات البحث أمكن قول ما يلي:

ـ الاتجاه الأول يمثل مدرسة كاملة يمكن تسميتها مدرسة "الازدواجية ـ التاريخية". ترى هذه المدرسة أن الشرق عموما، وبخاصة العالم الإسلامي (والعربي بداهة) يتطور نحو الرأسمالية بأسلوب بالغ التميز قوامه ازدواجية في أنماط الإنتاج وفي الثقافة والقيم، وتطلق المدرسة على هذه الظاهرة مفهوم "مركب التقليد ـ الحداثة".

ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه في الندوة هي البروفيسورة السوفييتية بولنسكايا.

ـ الاتجاه الثاني، يرى أن ظاهرة الانبعاث الإسلامي تمثل رد فعل أو احتجاجا على الفشل في القضاء على التخلف في المنطقة، أي يحاول إرجاع الظاهرة إلى عوامل اجتماعية ـ اقتصادية ترتبط بمشكلات التبعية والتخلف. ويمثل بحث البروفيسور الألماني جيرهارد هوب، وزوربي (تشيكوسلوفاكيا)، هذا الاتجاه.

ـ ثمة عدد من البحوث سعت إلى إرجاع الانبعاث الإسلامي إلى عوامل شاملة، هي أزمة الغرب الرأسمالي وأزمة الاشتراكية، أي أن ظاهرة الانبعاث الإسلامي، نابعة من إشكالية شاملة، أكثر منها مشكلة ذات خصوصية إقليمية.

ـ هناك منحى في عدد من البحوث يركز على التحليل الفيلولوجي لكلمة الإسلام، أي ينطلق من تحليل الإسلام، لا كمنظومة فكرية ومؤسسات اجتماعية بل كبنية قابلة للتحليل الفيلولوجي.

ـ ركزت دراسات أخرى على البعد التاريخي لتطور العالم الإسلامي من ناحية تشكل وانتصار فسقوط فعودة تشكل وانتصار الإمبراطوريات الإسلامية: الأموية، العباسية، العثمانية، هذه الحركة التي تتشكل فيما يشبه الدورة المتكررة.

ويمكن القول أخيرا إن أبحاثا أخرى سعت إلى أن تحصن نفسها في إطار بلد واحد فيما يشبه الدراسة ـ التاريخية الميدانية لدور العامل الإسلامي في رقعة محددة، كما هو الحال مع دراسة نموذج الكويت أو مصر.

قد لا يكون هذا التقسيم مرضيا للمشاركين في الندوة، كما قد لا يكون معبرا عن كامل غنى اتجاهات البحث وسماته البارزة، رغم أن هذا التقسيم هو تصنيف أولي، مبسط، مختزل إلى أبعد الحدود.

مع ذلك، لا يغني هذا عن قراءة نص البحوث التي يفترض أن تصدر كاملة من جانب معهد الاستشراق في براغ (باللغة الإنكليزية).

في هذا الكتاب اخترنا بحوثا متنوعة من حيث رقعة البحث (مكانيا) وفترته، في البحث الأول للبروفيسورة السوفييتية بولنسكايا الموسوم (الدين وتكوين الفكر السياسي المعاصر) نقرأ تحليلا تاريخيا لعلاقة الأديان بالفكر السياسي في عموم الشرق، ومعاينة لجوانب مركب التقليدي ـ الحديث في الميدان الفكري، ارتباطا بمرحلة الانتقال إلى الرأسمالية المتسمة بميزات خاصة في منطقتنا.

وتدرس ماليشيفا (الاتحاد السوفييتي أيضا) تأثير العامل الإسلامي في النزاعات الجارية في بلدان أفريقيا والشرق الأوسط، أي تحديدا الصيغة الدينية للصراعات الجارية: حرب الخليج، الحرب الأهلية اللبنانية، جنوب السودان، وبالطبع الصراع العربي ـ الإسرائيلي. وتحاول الكاتبة اقتفاء دور العامل الديني، ودور المؤسسات الدينية التي تقوم مقام "مجموعات ضغط" حسب تعبيرها.

ويتناول سافاتييف (الاتحاد السوفييتي) دور الإسلام في مجتمعات أفريقيا الاستوائية، وبخاصة دوره الاجتماعي السياسي التوحيدي في مرحلة تحلل العلاقات القبلية التقليدية ونشوء ضرورات تكامل اجتماعي جديد ما فوق قبلي.

ويسلط البروفيسور موزيكارز (تشيكوسلوفاكيا) الضوء على موضوع بالغ الأهمية هو: مفهوم العلمنة وأشكال تجليها في الواقع المصري، مقارناً عملية العلمنة في المنطقة العربية ـ الإسلامية بالعلمنة في أوروبا الغربية. وهو يرى أن العلمنة ليست عملية فكرية خالصة، بل عملية تحولات ديمقراطية برجوازية أساسا، ولها مضمون متعدد، وإن نقص أو عدم اكتمال هذه العملية يفسر نقص وعدم اكتمال العلمنة.

أما جيرهارد هوب (ألمانيا. د) فيدرس إشكالية التخلف الاقتصادي الاجتماعي، والفشل الذي حاق بعملية تجاوزه، وهو يرى في الانبعاث الإسلامي ردود أفعال على التخلف. وهو يعرض للحركة التاريخية لتطور الرأسمالية التي لم تتم من داخل التشكيلة القديمة، ولم يتم التغلب على الإقطاع بالوسائل الثورية، مما ترك أثره على مكونات الفكر الاجتماعي، التي تميزت بإصلاحات غير جذرية، مما مهد لنشوء سلفية جديدة من السلفية القديمة.

ويدرس الطيب أحمد (السودان) نموذج الفكر الإسلامي في الممارسة، كما تعرضها التجربة المعاصرة للسودان. وإذ يعرض وقائع صارخة، يومية، من هذه التجربة، فإنه يخلص إلى استنتاج هام: "إن الأخوان المسلمين والقوى الرجعية الأخرى عاجزة عن البقاء في السلطة بالوسائل الديمقراطية وفي مجتمع سوداني سلمي موحد".

وهذا ما يؤكده الانقلاب الأخير، الأخواني - الأمريكي. وتضم هذه المجموعة، بحثا هاما بقلم ميلكو فاسيليف (بلغاريا) حول العلاقة بين الإسلام والتطور الرأسمالي في الكويت، من زاوية تشكل الطبقات في المجتمع الحديث، وهو أمر لا يمكن تصوره بدون تفكك البنى الاجتماعية التقليدية، ووجود طور وسيط انتقالي يسميه الباحث "ما قبل الطبقات"، انتقالا إلى طور لاحق.

هناك بحث مالا شينكو (الاتحاد السوفييتي) عن دور الإسلام في التطور السياسي لبلدان أفريقيا (الجزائر، تونس، المغرب)، وهو معاينة ميدانية مكثفة لتجربة هذه البلدان.

هذا إلى جانب أبحاث أخرى للباحثين (زوربي) و(هيريك) و(برايسلر) و(بتزولد) وغيرهم. نأمل بهذا الكتاب الوجيز أن نوسع آفاق التفاعل الفكري بين باحثي الظاهرة الإسلامية المعاصرة في العالم العربي، وباحثيها في البلدان الاشتراكية.

الدين وتكوين الفكر السياسي المعاصر

ل. ر. بولنسكايا

يمكن تعريف الفكر السياسي بأنه أيديولوجيا معاصرة ووعي جماهيري. فهو يعكس تطور النظم الاجتماعية في العالم ـ الرأسمالي والاشتراكية ـ والثورة التكنولوجية (بما في ذلك خطر الحرب النووية)، والأزمة الايكولوجية، إضافة إلى المقاربة الكونية العصرية (المقاربة الشاملة) لحل مشكلات العالم، التي يحددها الواقع المعاصر.

إن الانعطاف الروحي الذي افتتح تكوين الأفكار المطابقة لهذا الواقع، يرجع في بداياته إلى عصر النهضة في الغرب، إلى خريف القرن التاسع عشر في الشرق. وقد ارتبط هذا الانعطاف بنمو الرأسمالية في بلدان الشرق، وهو نمو جرى إقحامه من الخارج إلى حد كبير، وقد سماه الباحث السوفييتي ن. أ. سيمونا بأنه "النموذج الثالث للرأسمالية". وقد تغلغلت الرأسمالية في كل مناحي الحياة ـ الاقتصادية، والاجتماعية والسياسية والروحية. ويتميز تكوين أنماط التفكير المعاصر في بلدان الشرق النامية بعدد من السمات الهامة على المستويين: المستوى الأيديولوجي، ومستوى الوعي الجماهيري.

إن مركب السمات التقليدية والحديثة في النموذج الشرقي للرأسمالية قد انعكس في عملية التطور الارتقائي للفكر السياسي المعاصر. لقد تشكل الفكر الحديث تحت التأثير المباشر للغرب. كما تأثر، في الوقت ذاته، بالتقاليد الدينية للمجتمع ما قبل الرأسمالي بقوة أكبر مما حصل في البلدان الغربية المتطورة. لقد لعب الدين دورا هاما في تطور الفكر السياسي لبلدان الشرق، بوصفه عاملا محددا لثقافة هذه المجتمعات.

فأديان الدولة في العصور الخوالي وأديان الاحتجاج الجماهيري على النظم القائمة، كانت الأشكال الجنينية الأولى للأيديولوجيا. وكان الوعاظ الدينيون أول الأيديولوجيين، وكانت النظرات الأخلاقية والفلسفية والسياسية مندمجة في تعاليمهم.

إن كلا من الانفصال والترابط الديالكتيكي بين الأيديولوجيا والوعي الجماهيري يرجعان إلى فترة تشكل الفكر السياسي، ويميزان المراحل التاريخية اللاحقة لتطور هذا الفكر. إن الأفكار الاجتماعية والسياسية الأولية كانت مرتبطة بالنظرة الميثولوجية عند الجماهير. ولم تكن الجماهير بقادرة على بلورة أيديولوجيتها الخاصة رغم وجود مثل اجتماعية وسياسية هلامية فيها. وقد حول الوعاظ الدينيون واللاهوتيون هذه المثل إلى نظم أيديولوجية، وقام بهذه المهمة فيما بعد ممثلو القطاعات العلمانية المتعلمة في المجتمع. وجرى بعد ذلك إدخال هذه النظم في الوعي الجماهيري، بهذه الدرجة أو تلك من النجاح، تبعا للظروف التاريخية.

لقد كانت أديان الدولة، في العالم القديم، هي أكثر أشكال

الأيديولوجيا تبلورا. وفي القرون الوسطى قامت الأديان العالمية (المسيحية، الإسلام، البوذية) بدور الإيديولوجيا. وحسب الأكاديمي السوفييتي ن. ل. كونراد "إن المجتمعات القروسطية هي التي أتاحت للدين أن يضطلع بهذا الدور الحصري.. لقد أصبح الدين منظومة القانون، والمذهب السياسي، والتعاليم الأخلاقية في القرون الوسطى".

وفي حضارة(*) القرون الوسطى تبلورت الفوارق بين المناطق الثقافية. فمناطق الهند والشرق الأقصى أقدم من الوجهة التاريخية. وكان الأساس الحضاري لمنطقة الهند هو الهندوسية بمختلف صيغها. لقد راكمت الهندوسية المؤسسات المحلية التي وصلت تقاليد ما قبل الهندوسية والنظم الدينية ـ الفلسفية اللاحقة. الممتدة من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الثالث بعد الميلاد، أي إلى الكونفوشية.

أما "العالم الإسلامي" فهو منطقة ثقافية وتاريخية خاصة. وتؤلف بلدان شمال أفريقيا والشرقين الأدنى والأوسط وإيران، مركز هذا العالم. ومن دون إنكار القوانين العامة لتطور التاريخ العالمي، أود أن أركز على حقيقة أن الفوارق الحضارية بين المناطق المذكورة قد أثرت على مصائر شعوب الشرق وعلى تفكيرها السياسي.

وبودي أن أتوقف عند خصوصيات "العالم الإسلامي" نظرا لأن السمات الحضارية المتميزة لكل منطقة ثقافية وتاريخية، تستدعي دراسة فاحصة. لقد مارس الإسلام، دوما، تأثيرا عميقا على الفكر السياسي في الشرق. ويمكن تعليل ذلك بواقع، أن الإسلام اضطلع، منذ البداية، بدور القاعدة الأيديولوجية للدولة الإسلامية التي نشأت من المجتمع

* نستخدم تعبير "الحضارة" للتعبير عن خصائص نموذج معين من الثقافة الروحية ونمط الحياة .

الإسلامي في عهد النبي محمد. أما بالنسبة إلى القوالب الإسلامية للوعي الجماهيري فقد تضمنت القيم المعنوية والأخلاقية ومعايير السلوك في الحياة العائلية، والمجتمع والاقتصاد.

وكان الإسلام، في الفترة ما قبل الكولونيالية، أداة في أيدي شيوخ العشائر ووجهاء الإقطاع، وكذلك شكل الاحتجاج الاجتماعي والسياسي عند الفلاحين وتجار المدن. ومن زاوية تشكل الفكر السياسي، ينبغي ذكر الحقيقة التالية التي تتسم بأهمية خاصة. إن الصلة بين الدين والسياسة ترسخت، في مجرى التاريخ، بقوة في العالم الإسلامي أكبر مما في أي منطقة حضارية أخرى.

ومن المعروف تماما أنه جرى استخدام التقاليد الدينية في مجرى حركة التحرر الوطني لغايات سياسية مختلفة، من جانب قادة أيديولوجي حركة الاستقلال، ومن جانب خصومهم، على حد سواء. ومن الضروري تحليل هذه الوقائع، سببها، طابعها الاجتماعي، خصوصيتها الثقافية، ومغزاها بالنسبة إلى التطور الاجتماعي لشعوب الشرق. فكل جانب من هذه الجوانب يقتضي دراسة خاصة. وسأقتصر هنا على قضيتين، وأعني بهما الأساس التاريخي لإدخال التقاليد الدينية في الفكر السياسي المعاصر، ومغزى ذلك في تعبئة الجماهير.

إن الديمومة الطويلة للأشكال التقليدية من الاحتجاج الجماهيري ومن وعي وأيديولوجية الجماهير، تتحدد بفعل خصوصيات التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي لشعوب الشرق، وأن التباين في سمات التكوين والسمات الحضارية بين الغرب والشرق ينبغي أن تؤخذ في الحسبان. إلى أي فترة يمكن إرجاع هذه الفوارق؟ استنادا إلى العديد من

الباحثين السوفييت والغربيين فإن تاريخها يرجع إلى الحقبة ما قبل الإقطاعية. فالنظم الدينية الشرقية ـ الهندوسية، البوذية، الإسلامية ـ تعكس السمات الخاصة لأشكال الملكية وأنماط الإنتاج الآسيوية، كما تعكس خصوصية "مزيج" الأشكال المختلفة من التطور التاريخي، أي الانتقال من النظام البدائي إلى النظام العبودي، ومن النظام العبودي إلى الإقطاع. إن تعايش وتراكب العناصر الاجتماعية من قبل الإقطاعية داخل النظام الواحد نفسه، وتعايش وتراكب العناصر الإقطاعية والرأسمالية فيما بعد، لا يمكن لهما إلا أن يتركا بصماتهما على الطريقة التي يؤثر بها الدين على المجتمع. إن تطور المؤسسات الدينية، والصلات والسيكولوجيا وقوالب الوعي الجماهيري، الدينية التقليدية، وتكون الفكر السياسي، إنما تتحدد جميعا بخصوصية الرأسمالية في الشرق. إن أ. أ. ليفكوفسكي، و ب. ن. . بافلوف، و ن. أ . سيمونا، وغيرهم من الباحثين السوفييت، يقدمون تحليلا للقوانين العامة لخصوصيات الرأسمالية الشرقية. وتساعد مؤلفاتهم على فهم طابع التأثير الذي تمارسه هذه الخصوصية للرأسمالية الشرقية على التفكير السياسي في الشرق. وهناك استنتاج يتسم بأهمية خاصة، وهو: أن الفترة الانتقالية من مجتمع تقليدي ما قبل برجوازي إلى المجتمع الحديث ما تزال جارية، وهذا يعني أن العناصر الدينية والعلمانية في حركات الاحتجاج الاجتماعي والسياسي وكذلك في الأيديولوجيا ستظل متعايشة إلى فترة طويلة قادمة.

إن عملية إحلال الأفكار العلمانية محل الدينية هي عملية موضوعية تماما، تجري على نحو متفاوت. إن التطور الحديث لم يفض حتى الآن إلى الإقصاء الكامل للتقاليد الدينية، بل يؤدي إلى تركيب

خاص يجمع العوامل الدينية والعلمانية. وقد تعرض الدين ذاته إلى تغيرات معينة في مجرى التطور الاجتماعي. مع ذلك فإن عملية إعادة الصياغة البرجوازية للدين ظلت ناقصة في الشرق أما فصل الدين عن الدولة، على غرار ما جرى في الغرب، فلم يحصل في الشرق حتى الوقت الحاضر. وتمكن رؤية مركب التقليدي ـ الحديث في جميع ميادين التطور الاجتماعي لمجتمعات الشرق المعاصرة (الميدان الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والأيديولوجي.)، ويتجلى هذا المركب في تعايش القوالب التقليدية من الوعي مع الأفكار البرجوازية للغرب.

وتتكشف طبيعة الفكر السياسي الحديث في وجهات نظر أيديولوجيين بارزين من الشرق حول قضايا هامة من قبيل علاقات الفرد ـ المجتمع، وموقفهم من التقاليد الدينية والعلمنة، ونظراتهم إلى النظامين العالميين، الرأسمالية والاشتراكية، وإلى قضايا "الطريق الثالث للتطور" والتحرر الوطني والثورات الاجتماعية. ويتجلى مستوى تطور الثقافة السياسية في السلوك السياسي الجماهيري، والوسائل الأيديولوجية التي تستخدمها مختلف القوى الاجتماعية لتعبئة الجماهير. إن طابع الوسائل المستخدمة لتعبئة الجماهير سياسيا يتوقف ليس فقط على الظروف الموضوعية (مرحلة التطور التاريخي، مستوى البنية الاقتصادية والاجتماعية) بل وكذلك أيضا على الخصائص الذاتية للقادة. إن خصوصيات الهوية الثقافية يمكن لها أيضا أن تجعل فهم الجماهير للشعارات السياسية والأيديولوجية لهؤلاء القادة أكثر صعوبة أو أكثر يسرا ولا بد من أخذ التمايزات الحضارية بين مختلف البلدان والمناطق بعين الاعتبار.

إن الأسباب التاريخية لديمومة التقاليد الدينية تشمل سياسة الكولونيالية، من جهة، وبطء وتيرة تشكل المجتمع المدني في الشرق، من جهة أخرى. إن المجتمع المدني بطبقاته الحديثة وبناه السياسية الحديثة لم يخرج إلى الوجود إلا مؤخرا، بعد أن حازت بلدان الشرق على استقلالها. وفي ظل هذه الظروف ظلت الأشكال القروسطية من الاحتجاج الاجتماعي والسياسي راسخة بثبات في الوعي الاجتماعي في القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين. وإن ما يسمى بالقادة التقليديين - شيوخ العشائر. الإقطاعيون، القادة الدينيون - كثيرا ما تزعموا المرحلة الأولى من حركات التحرر الوطني. بل أفلح هؤلاء أيضا في الاحتفاظ بمواقع هامة حتى في مراحل تالية. وتقدم "الثورة الإسلامية" في إيران أسطع مثال على احتفاظ العلماء الدينيين بالدور القيادي في السياسة. وأخيرا فإن غرس النماذج الدينية في الوعي الشخصي والجماهيري يرتبط بخصائص الأديان الشرقية ذاتها.

وكما ذكرنا آنفا فإن هناك فوارق حضارية أساسية بين المناطق الثقافية للشرق الأقصى، جنوب وجنوب شرق آسيا، الشرق الأدنى والأوسط. وتمكن ملاحظة هذه الفوارق على أحسن وجه بين المنطقة البوذية - الهندوسية ومنطقة الإسلام. مع ذلك، ثمة سمات عامة تميز أديان الشرق. إن بلورة نظريات فلسفية عن الكون وموقع الإنسان في نظام الكون وسلوكه الشخصي، ومفهوم سلطة الدولة المكينة، والنزعة الجماعية، هي سمات ملازمة لجميع هذه المجتمعات. فالهندوسية والبوذية تعطي الأولوية للقيم والأخلاق. أما الإسلام، وهو أحدث دين في الشرق، فإنه يعلق أهمية خاصة على وحدة الدين والسياسة. وعلى العموم فإن حضارات الشرق بأسرها تتميز بمركب يجمع الجوانب المقدسة

والدنيوية. ولا يقتصر ميدان فعلها على العلاقة بين الإنسان وربه، أو واجب الإنسان إزاء الخالق. فالطريق الموصل إلى خلاص الإنسان، والتسليم بالكون، واتحاد الإنسان بالطبيعة، وضبط واجبات الإنسان إزاء المجتمع، أي الجماعة الدينية، هي من السمات الهامة المميزة للمنظومات الدينية في الشرق. زد على ذلك، أن أفكار اندماج السلطة الدنيوية بالمقدسة، وتنظيم الحياة الاقتصادية للجماعة، هي من الخصائص المميزة للإسلام. وهكذا فإن الدين، بوصفه جزءا لا يتجزأ من الثقافة (وهو يصح على أية ثقافة)، يحتفظ بوظائفه في تشكيل المجتمع الحديث، في الشرق إلى حد أكبر مما في الغرب. إن الأديان تتكيف، أكثر فأكثر، مع طريقة الحياة العلمانية، وأسلوب التفكير العلماني، وذلك تحت تأثير عملية علمنة المجتمع، واتساع الوعي القومي والسياسي، وهي تدخل في تركيب معها.

وليس من باب المصادفة أن الدين أصبح عنصرا بارزا في صيانة الهوية الروحية، نظرا لاستعباد الشرق على يد الغرب، وإقحامه إياه في النظام الرأسمالي.

إن أبرز مواجهة دينية بين الشرق والغرب تجد التعبير عنها في الإسلام. فالمبدأ الإسلامي الشهير الذي يقسم العالم إلى قسمين، (عالم الإسلام) (دار السلام) و "عالم الحرب" (دار الحرب) كان موجها ضد الغرب والمسيحية بالدرجة الأولى.

وفي الوقت نفسه، فإن من الخطأ التقليل من شأن التقليد التاريخي للتعايش السلمي مع أديان الشرق، والتأثير المتبادل بين الهندوسية والبوذية والهندوسية والإسلام.

ومن الضروري لفت الانتباه إلى واقع أن الأشكال الدينية للصراع والشعارات الدينية كانت جزءا لا يتجزأ من ثورات التحرر الوطني الأولى. ويبين هذا الواقع خصوصية حركات التحرر والثورات المناهضة للكولونيالية في أواخر القرن ١٩ وأوائل القرن ٢٠. وينبغي في هذا الصدد جذب انتباه الباحثين إلى السؤال التالي:

هل من الممكن اعتبار اللجوء إلى الدين في مجرى حركة التحرر الوطني أمارة على ضيق التفكير السياسي؟ إن اللجوء إلى الدين ليس ملازما للمجموعات الاجتماعية التقليدية فحسب (شيوخ العشائر والفلاحين، الإقطاعيين الدنيويين والدينيين) بل أيضا للقادة البرجوازيين والبرجوازيين الصغار أيضا. وهكذا فإن اللجوء إلى الدين ليس مؤشرا على تخلف الفكر السياسي.

ومن المهم أن نحدد القوى التي تستخدم الشعارات الدينية. إذا كان استخدام الدين يجري على يد القادة التقليديين والتقليديين ـ الجدد (الشيوخ، الأرستقراطية، رجال الدين، المثقفين الرجعيين، البيروقراطيين) الذين يشنون حملة على تفوق الغرب وهيمنته ولكنهم يفعلون ذلك لأجل الحفاظ على البنى التقليدية، أو لأجل إقامة نظام بيروقراطي آخر، فإن هذا الاستخدام للدين كوسيلة للتعبئة الجماهيرية يشير إلى محدودية الحركة. أما حين يستخدم القادة البرجوازيون والمثقفون العصريون الدين لتعبئة الجماهير وجرها إلى النضال ضد المؤسسات والعلاقات الاجتماعية البالية، فإن اللجوء إلى الدين لا يغير من الطابع البرجوازي والديمقراطي لحركة التحرر الوطني. إن لجوء قطاعات الشغيلة إلى الدين، حين تتحرك كقائد للثورة، لا يجعل هذه الثورة محدودة ولا يزيل عنها طابعها

المعادي للإمبريالية والمعادي للبرجوازية. مع ذلك، فإن استخدام الدين كوسيلة تعبئة سياسية للجماهير محفوف بمخاطر انقسام القوى الثورية، خصوصا إذا كانت تعتنق أديانا مختلفة. وعليه فإن قضية تأثير التقاليد الدينية على الفكر السياسي معقدة نوعا ما.

إن إمكانات استخدام الدين للتعبئة السياسية الجماهيرية على يد التقليديين، كبيرة تماما، وبخاصة حين يكون هؤلاء مهيمنين على الحياة السياسية والاجتماعية في القرية أو طوائف المدن المتميزة بصلات تقليدية قوية. لكن هنا فرص للقادة الدينيين كي يمارسوا نفوذهم حتى حين تكون الصلات المذكورة أعلاه رخوة.

وفي مجرى تطور الفكر السياسي المعاصر، فإن الترابط بين العناصر القومية والطبقية والتقليدية في الأيديولوجيات السياسية تتعرض لتغيير ملحوظ، شأنها شأن جوهر المفاهيم والأفكار الملازمة للوعي الجماهيري.

إن الفكر السياسي المعاصر لشعوب الشرق يتضمن مصالح اجتماعية وطبقية مختلفة ومطامح مختلف الجماعات الاثنية والقومية. وهو يعكس بحثها عن الجذور التاريخية والتقاليد الروحية، والهوية الذاتية، إلى جانب فهم الوضع الراهن الذي ينطوي على خطر نووي يهدد البشرية كلها.

إن التيارات المختلفة للفكر السياسي المعاصر تتباين في مثلها وفي وسائل بلوغ هذه المثل. وفي الوقت نفسه فإن قادة وإيديولوجيي ثورات التحرر الوطني في بلدان الشرق، الذين يمثلون هذه التيارات المختلفة، غالبا ما يستخدمون مجموعة متماثلة من القوالب الدينية التقليدية

كوسيلة للتعبئة السياسية. وتتضمن هذه، في المقام الأول، بعض التقاليد المرتبطة بالتوزيع العادل للثروة.

ومن بين ذلك المفاهيم المتعلقة بـ "الزكاة" و "الربا". كما أن فكرة غاندي عن الخير الشامل Sarvadoya قد استخدمت على نطاق واسع في الهند المستقلة، وعلى سبيل المثال في أيديولوجيا حركة ج. براكاش نارايان، بودان، إلخ.

وتعلق أهمية خاصة على اللجوء إلى المثل العليا الشعبية التقليدية عن الروح الجماعية والتضامن، من أجل تعبئة الجماهيرية فروح الجماعة والتكافل في الإسلام يعتبران من القيم الدينية الأزلية. في حين أن الكمال الروحي للإنسان يحظى بالأولوية في البلدان الهندو ـ بوذية.

وحظيت الفكرة لثورة اللاعنف بانتشار واسع في الشرق خلال النضال التحرري الوطني. كما أن تقليد "الثورة الأخلاقية" كان قويا حتى في الدولة الإسلامية بالرغم من أن مبدأ اللاعنف لم يكن يعتبر الوسيلة الرئيسة للصراع الاجتماعي والسياسي. إن أفكار التوزيع العادل للثروة، والروح الاجتماعية، والثورة "الأخلاقية" واللاعنفية، قد غدت جزءا لا يتجزأ من نظرية "الاشتراكية الدينية" و "القومية الدينية" التي انتشرت على نطاق واسع في الشرق.

وعلى العموم فإن اللجوء إلى التقاليد الدينية في ظل شروط معينة، لعب دورا إيجابيا في جذب الجماهير إلى حركات التحرر الوطني في مرحلة النضال من أجل الاستقلال. مع ذلك، ينبغي للمرء أن يتذكر الدور المحافظ للتقاليد الدينية خلال عملية تشكل الفكر السياسي كعامل معوق لتشكل الوعي السياسي والطبقي الحديث. وإن تحليلا

مفصلا للوضع التاريخي والاجتماعي والسياسي في كل حالة على انفراد من شأنه أن يبين ما إذا كانت عواقب اللجوء إلى التقاليد في هذا البلد المعين أو ذاك إيجابية أم سلبية بالنسبة إلى تطوره التاريخي المطرد.

ومهما يكن من أمر، فليس ثمة جواب بسيط عن هذا السؤال.

تأثير العامل الإسلامي في النزاعات الجارية في بلدان أفريقيا والشرق الأوسط

د. ب. ماليشيفا

إن أيا من النزاعات الجارية الآن في أفريقيا والشرق الأوسط لا يمكن اعتباره من الحروب الدينية على الرغم من أن صبغة الغالبية منها دينية. وقد رافقت النزاع في الخليج حملة دعائية صاخبة تستهدف إثارة العداء الديني بين الطرفين: فالجانب العراقي يصور نفسه "ضحية التعصب الشيعي"، أما الجانب الإيراني، فإنه يلعن النظام البعثي باعتباره خصما ثنائي العداء للثورة الإسلامية لأنه علماني وسني في وقت واحد. وتفصل الحدود الدينية بين الأطراف المتصارعة في لبنان، ويسعى الأصوليون المسلمون لتوجيه النزاع في لبنان في اتجاه يساعد على تحقيق مطامحهم الرامية إلى إنشاء دولة إسلامية كبرى. ويصبح العنصر الإسلامي جزءا أساسيا من النزاع العربي الإسرائيلي العلماني، ومما يثير الاهتمام أن الخلافات الداخلية والجارية بين الدول غالبا ما تثار في منطقة الانتشار التقليدي للإسلام.

فهل يرتبط هذا بخصائص الإسلام بوصفه مبدأ دينيا؟ أم ثمة

عوامل أخرى تبرز هنا؟ من الصعب أن يعطي أي إنسان جوابا واضحا عن هذه الأسئلة، وربما كانت الحقيقة تكمن في مجموعة كاملة من الظروف والأسباب والدوافع المؤدية إلى النزاع. فهو يظهر عادة نتيجة تفاعل مجموعة عوامل داخلية وخارجية ذات طابع تاريخي اجتماعي واثني قومي وديني، أي العمليات الجارية في البلدان المشاركة في النزاع.

إن الدين أساس الوحدة الثقافية في العالم الإسلامي، وهذا الطابع الشامل للإسلام والمثبت في تعاليمه وروح الهجوم المزدوجة بفكرة التعبد قد أديا إلى توجه خاص في السياسة الداخلية والخارجية لبعض الدول الإسلامية التي تقوم بدور "مركز القوة" الإسلامية وحفزا على إعداد نظريات سياسية خارجية تعتمد على موضوعات اللاهوت والتشريع الإسلامي.

إن المؤسسة (Establisment) الدينية في البنية السياسية للبلدان التي ينتشر فيها الإسلام تقليديا تشكل واحدة من "مجموعات الضغط" القليلة المستقلة والقوية نسبيا، وهي تعين قواعد السلوك التي يجب أن يتبعها المجتمع. كما يفترض، وكذلك الشخصيات السياسية المسؤولة عن اتخاذ القرارات. ولا تنشط المنظمات والشخصيات الدينية في مجال نشاطها التقليدي حسب "التوعية، والتطبيب، والرقابة على مناخ المجتمع الأخلاقي والروحي)، بل وفي مجال الاقتصاد والسياسة والسلطة، ويلاحظ هذا الاتجاه في مناطق العالم الأخرى، ولنتذكر، على سبيل المثال. الأصوليين في الولايات المتحدة وأنصار "لاهوت التحرير" في أمريكا اللاتينية.. إلخ. ويحقق أنصار العودة إلى القواعد الإسلامية

في الأيديولوجيا والسياسة والاقتصاد والثقافة في البلدان الإسلامية نجاحات هامة. وقد احتلت الأصولية الإسلامية في بلدان كثيرة مواقع مؤثرة في الحياة الاجتماعية. ويدعو أنصار هذا الاتجاه إلى العودة للقيم الإسلامية "الطاهرة" و "الأولى". وتأتي ضرورة العودة إلى "الجذور" و "الأسس" من حقيقة أن النبي كان رسول الله، وكان الله قد أوحى بوصاياه، وهذا ما يفرض الطاعة على المؤمنين. ولم يضعف شأن المسلمين بعد الازدهار والقوة أيام الإسلام الأولى إلا أن المسلمين تناسوا تعاليم الرب وسمحوا للكفرة بنشر الكفر والأفكار الغربية والسلوك المشين بينهم، ولهذا يعتقد الأصوليون بأن طريق الخلاص الوحيد هو العودة إلى الإسلام وطراز الحياة الإسلامية.

وقد تسلح بهذه الأفكار "الأخوان المسلمين" والحركات "الخمينية" المختلفة التي يتجسد مثالها الاجتماعي والسياسي في دولة ثيوقراطية لا حدود لها، توحد ذوي العقيدة الواحدة، دولة تخلو من تأثير الشرق والغرب والرأسمالية والشيوعية، ومما يلفت النظر أن موجة الحركات الدينية المتأثرة بأفكار الأصولية أدت إلى ظهور شخصيات من طراز خاص. فرديين متعصبين يعادون الثقافة العلمانية العصرية، وكان منظرو ونشطاء هذه الحركات بالذات قد أثاروا قسما كبيرا من النزاعات الداخلية في البلدان الإسلامية في الثمانينيات.

وهكذا فإن خصائص المبدأ الديني للإسلام تؤثر في نشوء النزاعات، ولكن العامل الإسلامي ليس السبب الوحيد لها. وتمتزج الخلافات الدينية في بلدان الشرق الإسلامي بالخلافات القومية والاثنية والسياسية إلى حد أن الأولى غالبا ما تبرز كواحدة من أشكال الأخيرة. أما صراع الأديان أو

الحركات المتصارعة باسم الدين، فإنه يشكل قناعا لصراع المجتمعات الاثنية الدينية والاثنية الاجتماعية والأحزاب والبرامج والتيارات السياسية والأيديولوجية. وغالبا ما تستخدم الشعارات الدينية السياسية لتغطية المصالح الشخصية للزعماء السياسيين والدينيين الذين يعتمدون على تقاليد الدعم العشائري أو الديني،

ثمة أمثلة عديدة على التأثير الملموس للعامل الإسلامي في النزاعات الجارية في بلدان أفريقيا والشرق الأوسط. فلننظر في بعضها.

لقد أدت إلى النزاع في السودان الحركة ذات الصبغة الدينية لقوميات الجنوب المؤمنة بالمسيحية والعقائد التقليدية المحلية، وهي حركة ضد الشمال الذي يتكلم العربية ويعتنق الإسلام، والأسباب الكامنة وراء هذه الحركة هي تمسك "الجنوبيين" الخاص بثقافتهم الخاصة ودينهم والخوف من فقدان "المصير القومي" ومقاومة الشمال المسلم الذي يهاجم لابتلاع الجنوب الزنجي، وتكمن أفضلية الشمال في أن الإسلام يوحد المجموعات الاثنية المختلفة، في حين أن الجنوب المشتت في المجال الديني الاثني يفتقر إلى نظرية دينية توحد جميع فئات هذا القسم من المجتمع السوداني، ولا يوحد الجنوبيين المختلفين من حيث اللغة والدين والعدد إلا السعي في غضون سنوات عديدة للدفاع عن وجودهم ضد سياسة الخرطوم التي تفرض الإسلام عليهم.

وتحول النزاع في لبنان (وهو أحد أطول النزاعات وأعنفها في الشرق العربي) من نزاع داخلي إلى إقليمي. ولم يعد لبنان دولة موحدة، وإنما هو أرض تتقاتل فيها مجموعات مختلفة باسم الدين، وتتحالف بإرادة زعمائها أو الدول الأخرى. وقد نجحت أكثر من غيرها في هذا

المجال الفئة الدينية السياسية العليا الحاكمة في إيران والتي يمثل لبنان بالنسبة لها "بلدا مناسبا بسكانه الشيعة الكثيرين" حيث تتوفر إمكانية واقعية للقيام بالثورة الإسلامية على الطريقة الإيرانية، ولا ينحصر نشاط المبعوثين الإيرانيين في لبنان بالمجال الديني أو الخيري فقط. فقد شاركوا مشاركة نشيطة في تشكيل الفصائل الشيعية المسلحة، وهم يؤيدون سواء الحركات الشيعية أم السنية التي تطالب بالاعتراف بدور رجال الدين القيادي في إدارة الدول وبالموافقة على إقامة جمهورية إسلامية في لبنان، وتواجه هذه الفكرة مقاومة داخل لبنان ليس من جانب المارونيين والسنة فقط، بل ومن جانب قسم من الشيعة أيضا ويقاوم الوطنيون اللبنانيون بغض النظر عن انتمائهم الديني اشتداد الأصولية الشيعية بشكلها الخميني انطلاقا من حساب سياسي واع: فإثبات "النموذج الإيراني" في لبنان يؤدي إلى تخلخل ميزان القوى ويخرب المواقع الضعيفة لكل طائفة ويسبب مصائب أكبر للبنان، ولا تزال مشاعر الانتماء الديني تطغى على التضامن الوطني، وهذا ما يخلق إمكانات كبيرة للنزاعات.

لقد أثرت أفكار "الجهاد الإسلامي" في العقود الأخيرة تأثيرا معينا في العرب الفلسطينيين المناضلين ضد الاحتلال الإسرائيلي. وقامت الثورة الإسلامية في إيران ونضال الشيعة اللبنانية ضد الاحتلال الإسرائيلي في عام ١٩٨٢ بدور المشجع على نهوض الأصولية السنية في إسرائيل والأراضي المحتلة، وبالاختلاف عن برنامج المنظمات الفلسطينية العلماني ينظر" الأخوان المسلمون" والتكتلات الدينية الأخرى ذات الاتجاه الأصولي إلى نزاع العرب مع إسرائيل من خلال المصطلحات الدينية فقط، الأمر الذي يعين استراتيجيتهم وتكتيكهم في النزاع.

وعلى الرغم من أن الحركة الإسلامية بين الفلسطينيين لا تمثل وحدة تنظيمية واحدة ـ بل وثمة خصام شديد بين بعض تكتلاتها ـ فإن أشكال وأساليب نضالهم متشابهة، فالكتل جميعها تمثل منظمات سرية للغاية وتستخدم الأساليب النضالية المتطرفة وتعتمد في نشاطها على الشباب معتقدة بأنهم وحدهم قادرون على بذل حياتهم بلا تردد في المعركة الحاسمة ضد العدو، ويرى الاختصاصيون الغربيون إمكانية اندماج "الأصولية الفلسطينية" بالإيرانية واللبنانية وتحول النزاع العربي الإسرائيلي إلى حرب دينية آخذين في الاعتبار الرد العاصف من جانب المتطرفين الدينيين اليهود، وإسرائيل الآن تواجه انتفاضة شعبية حقا، فالفلسطينيون يخوضون النضال على الأرض الفلسطينية لأول مرة في تاريخ النزاع العربي الإسرائيلي.

إن الحرب العراقية الإيرانية أكبر وأكثر النزاعات سفكا للدماء بعد الحرب العالمية الثانية، وقد أدى إليها الصراع في سبيل الهيمنة على المنطقة وخلافات الحدود والسعي لإعلاء هيبة الدول داخل البلاد عن طريق "النصر العسكري"، وقد اضطلع العامل الإسلامي بدور غير قليل الأهمية في هذا النزاع المسلح إلى جانب الدوافع السياسية والأيديولوجية والأسباب الاجتماعية النفسية، وكانت الحرب مع العراق قد ناسبت تماما خطة تصدير الثورة الإسلامية التي كان هدفها النهائي تشكيل "المنظومة الإسلامية العظمى"، وأصبحت هذه الفكرة الطوباوية أداة ترسيخ سلطة رجال الدين الشيعة والخميني الذي انتزع النفوذ بمهارة من أيدي اليساريين بعد ثورة عام ١٩٧٩ . وكان التعصب المهيمن على عقول قادة إيران قد عين اتجاها غريبا على القرن التكنولوجي العشرين في حرب جرت بسلاح عصري ولكن بتأثير أفكار القرون الوسطى.

أما ما يتعلق بالعراق، فإن النظام البعثي فيه قد طرح فكرة القومية في مواجهة سلاح الخميني الإسلامي منطلقا من أطروحاته الأيديولوجية وطابعه العلماني. وفي الحقيقة أن أيا من الطرفين المتنازعين لم يحقق أهدافه. ويدل سير الحرب الإيرانية العراقية على أن التمسك بالطوباويات الدينية الاجتماعية لا يؤدي إلا إلى التضحيات غير المبررة والمآزق في نهاية المطاف، وكان إيقاف الحرب الإيرانية العراقية ومحاولات إيجاد حل سلمي للنزاع دليلا على أن الرأي العام في البلدان النامية أخذ يعي مخاطر النزعات الشوفينية والدينية.

إن الزمن يقف ضد المحدودية الدينية ومحاولات إرجاع التاريخ إلى الوراء عن طريق اختلاق خرافات دينية جديدة أو مجددة، والعامل الإسلامي، الذي يضيف إلى أي نزاع عنصر التعصب والقسوة، يعقد حله ويضفي على الوضع طابع التوتر المأساوي.

وتدل الخبرة المستخلصة من النزاعات في بلدان آسيا وأفريقيا على أن للإسلام حتى الآن إمكانات غير قليلة للتأثير في الوعي الاجتماعي أسير التقاليد والأوهام، ولكن الشكل الديني الذي ترتديه الحركات السياسية يفتقر لإمكانية حل مهماتها حلاً بناء وشاملا، لأن أطر العقائد الدينية الجامدة ضيقة تماما.

الإسلام في الحياة السياسية الاجتماعية
لبلدان أفريقيا الاستوائية

أ . د. ساخاتيف

سيجري الحديث هنا عن قسم من العالم الإسلامي له خصوصية معينة، وهو الطرف الجنوبي الغربي: أفريقيا الاستوائية، وهو إضافة إلى مناطق الهند البعيدة، يمثل منطقة انتشار عاصف للإسلام وترسخ سريع لمواقعه في المجالات السياسية الاجتماعية والأيديولوجية والثقافية. فغالبا ما تتقبل الإسلام شعوب كاملة هنا، وذلك في غضون حياة جيل واحد، ثمة حقيقة معترف بها. وهي ازدياد تأثير الإسلام في السياسة الداخلية وطابع العلاقات السياسية الفكرية الأكثر دينامية والقادرة على منافسة المسيحية بنجاح، على الرغم من أن الأخيرة قد ترسخت عميقا في المرحلة الاستعمارية، وفي بعض البلدان (وعددها يزداد) يتغلب الإسلام على الأفكار البرجوازية والاشتراكية الاجتماعية، وفي كل مكان عمليا يتخذ الإسلام أشكالا تجمع بين القواعد (الأعراف ـ المترجم) الأيديولوجية والثقافية والاجتماعية والدينية الأفريقية والإسلامية العربية، وهذا المزج (المرحلة الأولى كانت إشاعة الإسلام) يسهل نشر الإسلام بين الجماهير.

تشير حساباتنا إلى أن عدد المسلمين في أفريقيا الاستوائية حاليا يساوي حوالي ١٣٠ مليون إنسان، أي حوالي ثلث سكان أفريقيا الاستوائية وسبع المسلمين في العالم، وفي الستينيات والسبعينيات كان يدخل الإسلام ٩ ـ ١٠ أشخاص مقابل كل مسيحي جديد، وذلك في أفريقيا الغربية، وبينهم ليس أصحاب العقائد التقليدية الأفريقية وحسب، بل وأحيانا مسيحيون، وهذه الحقائق وحدها تلزم الباحثين بإعادة تقييم دور الإسلام في القارة الأفريقية، في العمليات السياسية الاجتماعية والثقافية والعلاقات بين المجموعات الاثنية، وينبغي زيادة هيبة العلوم المختصة بدراسة الدين والإسلام. وثمة دراسات أعدت في معهد أفريقيا التابع لأكاديمية العلوم السوفييتية تمثل محاولة لتنفيذ هذه المهمة.

استطاع الإسلام خلافا للمسيحية في خلال أكثر من ألف سنة أن يعمق جذوره في بنية الحياة الاجتماعية في أفريقيا الاستوائية، كما وأصبح لدى شعوب كثيرة في أفريقيا الغربية، ولدى بعض شعوب افريقيا الشرقية "أساس للوعي الذاتي الإثني والثقافة الإثنية أو جزء هام منها"، ومع ذلك لم يستطع الإسلام أن يخضع اخضاعاً تاماً البنى الثقافية - الاجتماعية التقليدية في البلدان الافريقية (الإسلام في افريقيا الغربية - موسكو، ص٥)، لأنه، هو بدوره، تعرض لتأثير مقابل من جانب العلاقات الاجتماعية والثقافات التقليدية، وفي النتيجة، ظهرت قبيل الاحتلال الاستعماري الأوروبي لدى غالبية شعوب أفريقيا الغربية وبعض مناطق أفريقيا الشرقية ثقافات جمعت بين عناصر العبادة الإسلامية والشريعة والتقاليد السياسية الإسلامية وبين عناصر التقاليد

الأفريقية المحلية، ويعبر باحثون كثيرون عن هذا الجمع بمصطلح الإسلام "الأفريقي" أو "الشعبي" ويتحدثون عن اندماج عناصر ثقافية أفريقية وإسلامية.

ومع تحليل العلاقات القبلية التقليدية تحت تأثير الاقتصاد الرأسمالي العالمي أخذ الإسلام على عاتقه وظيفة التكامل الديني الاجتماعي، وانتقلت وظيفة الزعيم التقليدي إلى الإمام (رجل الدين Marabout) و "أخذ مجتمع السود ينتظم حوله بالذات" .M.Magassouba L.Islam au Senegal: DemainlesMollahs? 1985. p.2) وبفضل الدور التكاملي للإسلام وطابعه الشامل (خلافا للمسيحية) استطاعت المجتمعات الأفريقية في السودان الغربي وقسم من أفريقيا الشرقية التلاحم في المرحلة الاستعمارية والتكيف مع ظروف العصر، وكان الأفارقة يتقبلون الإسلام كتراث ديني ثقافي خاص بهم، وهذا ما سهل كثيرا انتقال المجتمعات الأفريقية إلى العصر الحديث، وأصبح الإسلام جسرا قرب بين الماضي والحاضر..

وفي إطار البنى الاجتماعية التي شاركت الفرق الدينية الإسلامية مشاركة مباشرة في تكوينها كان الانتماء إلى هذه الطريقة (من الطرائق الدينية الإسلامية) أو تلك والولاء لهذا الإمام أو ذاك عنصرا في العلاقات الاجتماعية أكثر أهمية من الانتماء الاثني، وهنا يبرز الدور العام للإسلام بوصفه عاملا في التكامل والتلاحم الاثني، وهذا ما له أهمية خاصة في ظروف الدول الأفريقية.

إن جاذبية الثقافة الإسلامية والاحترام الكبير الذي يتمتع به لدى الشعوب غير الإسلامية ودخول الأفارقة إلى الإسلام بوصفه دينا غير مرتبط بالاستعمار (خلافا للمسيحية) وأفكار الثواب بعد الموت ـ كل

هذا يصبح عاملا قويا لنشر الإسلام. ولدى الشعوب المجاورة تتمتع بالنفوذ ذاته المؤسسات السياسية والثقافات المتأسلمة وطراز حياة الشعوب الإسلامية التي كانت تخضع لها سابقا.

إن الانتقال إلى الإسلام غالبا ما يصبح مرحلة أولية في طرق التمازج الاثني بين المجموعات الاثنية الكبيرة التي دخلت الإسلام منذ فترة بعيدة. كما وأن نشر الإسلام بين الأقليات القومية من قبل الجهات الرسمية في بعض الدول يمثل محاولة ترمي إلى "إضعاف النزعات الاثنية داخل الدولة الضعيفة جدا" (يو. كوبيشانوف. تاريخ الإسلام في أفريقيا. موسكو، ١٩٨٧، ص ١١). وهذا العامل وحده يبين أهمية الإسلام السياسية الوطنية في الدول الأفريقية.

وإضافة إلى النزعات التوحيدية الاثنية يولد الإسلام في الوقت نفسه أسسا لوضع الحدود بين المجموعات الاثنية، وتسبب ذلك بالدرجة الأولى الطرائق الدينية ذات البنية الدينية ـ الاثنية، وعلى سبيل المثال تتمسك بالقادرية الحنبلية مجموعات ماندية الاثنية في ساحل العاج (كوت ديفوار)، في حين أن باوليه وآني تتمسك بطريقة الشاذلية، والقادرية والتيجانية وكذلك المهدية أساس اثني ضيق في نيجيريا، وتبرز النزاعات الاثنية القبلية بوضوح في نشاط الفرق الدينية في البلدان التي يمثل الإسلام فيها دين الأقلية النسبية وحيث دوره في الترابط الاجتماعي لا يزال ضعيفا. وغالبا ما يؤدي ذلك إلى التنافس بين الفرق. الأمر الذي يزداد حدة بسبب التناقضات الاثنية: بين المريدية والتيجانية في السنغال، وبين الفرق العربية القديمة والفرق المتأفرقة في تنزانيا وكذلك موريتانيا.. إلخ. ومن خلال النزاعات الدينية الاثنية، التي تتحول أحيانا إلى اصطدامات دموية، تتنفس عادة التناقضات

الاجتماعية والعنصرية. والنزاعات الدينية الاثنية هي الآن واحدة من العقد الأكثر مأساوية في الحياة السياسية الداخلية الأفريقية.

وتزداد أهمية الإسلام في العملية السياسية باستمرار على الرغم من أنه ليس أيديولوجية رسمية في أي بلد من بلدان أفريقيا الاستوائية باستثناء الصومال وجزر القمر وموريتانيا وجيبوتي.

في السبعينيات والثمانينيات برز نشاط الإسلام بصورة ملحوظة في أفريقيا الاستوائية وازداد تأثيره في البنى السياسية المحلية وسياسة الأوساط الحاكمة، وتحول الإسلام إلى قناة "تنجذب من خلالها إلى السياسة فئات واسعة من السكان الأفارقة" (الإسلام في أفريقيا الغربية.. ص٧). وتزداد أهمية الأنظمة الأيديولوجية المعادية للغرب والاشتراكية، وهي تقوم على أساس الإسلام، وثمة ظاهرة جديدة في أفريقيا الاستوائية، وهي ظهور حركات تعبر بصيغ إسلامية عن احتجاج الجماهير الأكثر فقرا.

وكثيرا ما تستخدم الأوساط الحاكمة الإسلام كوسيلة لتعزيز سلطتها والتلاعب بوعي الشعب، هذا إضافة إلى أن الظروف الخارجية تجبر هذه الأوساط على ذلك، ومنها المساعدة المالية الاقتصادية التي تستلمها من دول الشرق العربي، وقد بلغ مقدار هذه المساعدات في الأعوام ١٩٧٤ـ ١٩٨٢ حوالي ٨ مليارات دولار. وثمة تأثير غير قليل للتيارات الأصولية والإصلاحية في الإسلام، التي أخذ زعماؤها بعد الثورة "الإسلامية" الإيرانية يطالبون بتشكيل جمهوريات إسلامية، وفي هذه الظروف تضطر الأوساط الرسمية في نيجيريا والنيجر والسنغال وبعض البلدان الأخرى إلى تأكيد تمسكها بمبادئ القرآن كي لا تنتقل المبادرة إلى أيدي الإصلاحيين الذين يسعون لتحويل البلدان الأفريقية

إلى مجموعة إسلامية. كما وأن النشاط الثقافي والاقتصادي للدول الإسلامية والمنظمات الإسلامية العالمية يؤثر كذلك في اتجاه تعزيز دور هذا الدين العالمي في القارة الأفريقية.

تكتسب المنظمات الدينية الإسلامية، التي تمتلك قاعدة جماهيرية، أهمية خاصة في القسم الإسلامي من أفريقيا في ظروف الأنظمة السياسية المتعددة الأحزاب.

لا شك في أن الإسلام في أفريقيا الاستوائية يمثل ظاهرة تقدمية إذا ما قورن بالأديان التقليدية الأفريقية. ولكنه هنا أيضا كشف بوضوح عن محدوديته السياسية الاجتماعية، إذ أصبح أحد الأسباب الرئيسية للارتداد الاجتماعي في غينيا وجزر القمر، وفي الوقت نفسه استخدم الإسلام في تنزانيا لإجراء تحولات تقدمية وفي غالبية البلدان يتعايش الإسلام مع عناصر العلاقات الرأسمالية.

وهكذا، على الرغم من تفاوت الوضع الحالي للإسلام ومستقبله في بلدان أفريقيا الاستوائية، فمن الواضح أنه لا يمكن النظر في التطور الاجتماعي السياسي اللاحق بدون أخذ العامل الإسلامي في الاعتبار، ويمكن أن نفترض أنه سيساعد لاحقا أيضا على إشاعة السياسة بين المؤمنين وسيزيد الوضع السياسي الفكري هنا حدة. واعتمادا على خبرة السنوات الأخيرة، وخاصة في نيجيريا، يمكن أن نقول إن الاحتجاج الاجتماعي في هذه الحالة سيبرز في أشكال إسلامية تمتزج بالتقاليد الأفريقية ويمكن أن يؤدي إلى أعمال قسوة وسفك دماء. وهذه التغيرات المحتملة في منطقة الإسلام الأفريقي الجديد والتي ستبرز هنا بحدة خاصة قادرة في المستقبل على تحويل أفريقيا الاستوائية إلى زعيم العالم الإسلامي، بمعنى أنها ستكشف لمناطق الإسلام الأخرى عن عناصر مستقبلها المحتمل.

التخلف والإسلام من منظور تاريخي

كيرهارد هوب

تعاني البلدان الإسلامية، شأن بقية الدول النامية، من حالة اصطلح عموما على تسميتها بـ "التخلف". ولا يقتصر هذا المفهوم على الميدان الاقتصادي (التخلف الاقتصادي) بل يتعداه لميدان العلاقات الاجتماعية والقومية (الاثنية) والسياسية والأيديولوجية بين الشعوب التي تعيش في هذه البلدان. وعلى حين أن هناك مواد بحث واسعة حول (التخلف الاقتصادي) وبقية ميادين الحياة الاجتماعية. وعليه، ليس من المعروف تماما كيف وإلى أي مدى تعتمد مظاهر التخلف في البنية القومية على "التخلف الاقتصادي"، وبأية طريقة نمت هذه التبعية في التاريخ.

إن الجهود العلمية والنظرية التي بذلت لمساعدة البلدان النامية في القضاء على حالة التخلف، وبشكل رئيس "التخلف الاقتصادي"، متعددة ومتنوعة. وأن "البدائل الإسلامية" (عن التخلف) تنتمي إلى جهود محلية أصلية تقوم بها البلدان النامية ذاتها. وقد اضطلع بها الأصوليون الجدد بقوة أكبر منذ نهاية السبعينيات، وقد فعلوا ذلك بأسلوب كفاحي يتجلى في مثال مصر وتونس والجزائر، إلخ. وتتضمن

هذه البدائل تصورات عن "الاقتصاد الإسلامي" و "التاريخ الإسلامي" و "العلم الإسلامي" و "الايكولوجيا الإسلامية".

وتتميز هذه التصورات بخاصية مشتركة: الالتزام القرآني. هذا يعني أنه "لا شيء يحظى بالمشروعية الخاصة به خارج إطار الوحي القرآني" [١].

ورغم أن هذا الميل أخذ بالظهور، أصلا قبل اندلاع "الثورة الإسلامية" في إيران، إلا أنه اكتسب زخما أقوى من خلالها. ولو نظرنا إلى الأمر من زاوية تاريخ الأفكار، لبدا ذلك روح الثمانينيات، على الأقل في بلدان الشرق الأدنى والأوسط.

دعونا نتذكر الآتي: في الخمسينيات كانت الأيديولوجيا القومية لحركة التحرر الوطني هي المحدد لروح ذلك العصر؛ أما في الستينيات فقد سادت الاشتراكية غير البروليتارية في الفكر الاجتماعي. وفي السبعينيات استبدلت كلا الأيديولوجيتين بنقد "فكر الهزيمة" [٢]، وتحددت الثمانينيات "بعودة روحية إلى الماضي" [٣]. إن "البدائل الإسلامية" التي يطرحها الأصوليون الجدد، هي جانب أساسي، وإن يكن ليس وحيدا، من هذه "العودة إلى الماضي".

إن "العودة إلى الماضي" بعامة، و "البدائل الإسلامية" بخاصة تقدم من حيث الجوهر ردود أفعال على التخلف، إن هذه الأفكار، التي انتشرت انتشارا واسعا وتكثفت في الثمانينيات، هي دليل على عمق الأزمة في المجتمعات "المتخلفة" اليوم. وعلى أية حال فإن "العودة إلى الماضي" و "البدائل الإسلامية" ليست مجرد علامة على التخلف. من هنا فإن العلاقة بين التخلف و "البدائل الإسلامية"، ليست قضية آنية بل تاريخية أساسا.

إن جذور العلاقة بين الاثنين ترجع إلى القرن التاسع عشر، في الأقل. فالظاهرتان ترتبطان بنمو التشكيلة الرأسمالية في البلدان الإسلامية. إن خصوصيات نشوء وتطور الرأسمالية، وتأثير العوامل المحلية والإقليمية وعوامل التاريخ العالمي، تشكل جانبا أول من هذه العلاقة. وقد أدت هذه العوامل، في كليتها وتفاعلها، إلى التخلف، أي الفجوة في تطور التشكيلة بالقياس إلى الرأسمالية المتطورة (والاشتراكية). إن رد فعل المسلمين على هذه العملية، وتحديدا على انبثاق التشكيلة الرأسمالية في بلدانهم ومناطقهم، إضافة إلى الشكل الذي اكتسبه الإسلام في هذه العملية، يؤلف الجانب الآخر من هذه العلاقة. ولقد توفرت، لسنوات، مواد بحث غنية على كلا الجانبين. ولكن في ضوء التخلف الراهن وتجلياته المحبطة، لا بد من القيام بتأملات جديدة في هذه العلاقة ذاتها، وفي تطورها في مجرى التاريخ، وفي النتائج المتناقضة التي ولدتها.

في نهاية ثلاثينيات هذا القرن، مرت هذه العلاقات بثلاث مراحل، في الشرق الأدنى والأوسط: المرحلة الأولى تطورت من نهاية القرن الثامن عشر حتى نهاية سبعينيات القرن التاسع عشر، والمرحلة الثانية من بداية تسعينيات القرن الماضي حتى الحرب العالمية الأولى، والمرحلة الثالثة غطت الفترة من عشرينيات إلى ثلاثينيات القرن العشرين.

المرحلة الأولى هي المرحلة ما قبل الكولونيالية. وقد تميزت بنشوء أجنة التشكيلة الرأسمالية في أجزاء من تلك المنطقة. بيد أن تطور الرأسمالية اكتسب خصوصية حاسمة: فبسبب افتقار الإقطاع الشرقي إلى الديناميكية، لم تنم التشكيلة الجديدة "عضويا" من التشكيلة

القديمة، ولم تتغلب الرأسمالية على الإقطاع بالوسائل الثورية، بل جرى تشجيعها وتعزيزها من خلال الإصلاحات الفوقية في أنحاء واسعة من المنطقة. وكانت أشكال الإصلاحات المستخدمة هي: أولا الإصلاحات التي قام بها محمد علي في مصر، وهي إصلاحات "مقررة ذاتيا" [٤] إلا أنها فشلت، نظرا لأنها خنقت نفسها (من خلال احتكار الدولة). وأخيرا سقطت ضحية تدخل القوى الأوروبية التي اعتراها القلق. ثانيا، الإصلاحات التي اتخذت شكل "التنظيمات العصملية" (العثمانية). وكانت هذه الإصلاحات ناجحة، إلا أنها كانت "مقررة من الخارج"، فاتحة أجزاء من المنطقة للرأسمال الأجنبي. وكان كلا الشكلين كارثيا نظرا لأن ذلك أشاد الأسس - خلافا لحالة اليابان [٥] - لنشوء رأسمالية "تابعة" وتحول المنطقة إلى "طرف".

في البدء لم يكن لهذا التطور كبير تأثير على الإسلام: فالطريقة التي ولدت بها الرأسمالية هنا لم تسمح بتوليد حافز قوي فما هو ضروري لتكييف الإسلام. والمسلمون الذين قاموا بالإصلاحات وساندوها إنما فعلوا ذلك في إطار الإسلام "السلفي". أي العلماء وقفوا خصوما للإصلاحات، شاجبين إياها كتدخل غير مقبول في النظام الكامل الذي وضعته السماء. وبذا أسهم هؤلاء بقسط كبير في تلكؤ وتيرة المجتمعات الإسلامية. وعليه، لا عجب أن عددا من مفكري ذلك العصر القليلين، أي في نهاية سبعينيات القرن التاسع عشر، وفي المقدمة منهم جمال الدين الأفغاني، وضعوا اللوم على عاتق أولئك العلماء عن الكارثة التي أحاقت بالعالم الإسلامي في المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية هي مرحلة وقوع الدول الإسلامية الرئيسية ضحية

للغزو الكولونيالي. وقد تحددت هذه المرحلة بتطور الرأسمالية العالمي. وكما قال اليكسندر شولخ فان "التطور نحو التخلف" (٧) كان قد بدأ. وتحول التلكؤ في التطور إلى تفاوت في تطور التشكيلة.

وأثرت هذه العملية بعمق على الإسلام، وكان لها عواقب باهظة. ومن المهم أن نشير إلى أن الحافز الحاسم لبدء الإصلاح في الإسلام لم يأت من التغيرات الاجتماعية الداخلية، بل من الخطر الحقيقي الداهم من الخارج: وبالتحديد من أوروبا الرأسمالية الكولونيالية التي دخلت حقبة الإمبريالية.

لقد شعرت الغالبية الساحقة من المسلمين بزحف الغزو الكولونيالي على دار الإسلام من جانب أوروبا "الكافرة" واعتبرته كارثة محيقة، حفزت، من جانب، بعض ممثليها المفكرين، مثل سيد أحمد خان، الأفغاني، ومحمد عبده، على البحث عن أسباب هذا التطور العجيب في الإسلام، وتكييف الإسلام للوضع الجديد، أي القيام بالإصلاح. ومن جهة أخرى فإن الإسلام، الذي بدأ فيه بعض العلماء بالإصلاح، أثبت أنه الدرع الأصلي الواقي من الكولونيالية المهيمنة لأوروبا المسيحية، وأنه رمز الهوية التي قاتل المسلمون أوروبا في سبيلها وسعوا إلى تحقيق وحدتهم. وقد عانى الأفغاني من هذه المحنة فلسفيا (٨) وسياسيا (٩)، وقد جسدها خيرا من أي مفكر آخر: لقد كان واحدا من أكثر أنصار إصلاح الإسلام راديكالية، وكان في الوقت نفسه أحد واضعي الوحدة الإسلامية. وقد حاول العثمانيون والعلماء الموالون لهم أن يستخدموا فكرة الوحدة الإسلامية. لحماية وحدة ووجود الإمبراطورية بوجه العديد من المصلحين الإسلاميين (١٠). وهكذا وضعت حدود ضيقة أحاطت منذ

البداية بالإصلاح الإسلامي. ولم تنشأ هذه الحدود المقيدة عن الظروف السياسية وحدها ـ كما أشرنا أعلاه، بل نشأت أيضا عن ظروف اجتماعية.

ففي المرحلة الأولى كما في الثانية، نجد أن الرأسمالية "التابعة"، أي "الكولونيالية"، الناشئة في المنطقة قدمت حوافز بالغة الضعف لإصلاح الإسلام جذريا. فظروف نشوء وتطور البرجوازية، المرتبطة بهذه الرأسمالية، لم تجلب معها، وعيا ـ ذاتيا ثوريا كان من شأنه أن يعطي تحفيزا كافيا لإصلاح الإسلام، أو أن هذا كان أضعف مما ينبغي. وكان جول باينن محقا في توصيف المصلح محمد عبده باعتباره "واحدا من الممثلين الفكريين للبرجوازية الزراعية الصاعدة في مصر" "نحو التطور الرأسمالي" (١١) وذهب أريك ديفيز إلى أبعد من ذلك بقوله: "إن المثقفين المصريين الذين ارتبطوا بحركة الإصلاح، مثل عبده وحرب، سعوا إلى إحداث تغيير سياسي واقتصادي يتوافق مع تغير موقعهم الطبقي. وفي الوقت نفسه (التشديد مني: هوب) سعوا إلى الحيلولة دون حصول أي تغير في القيم ناشئ عن التأثير الهدام للإمبريالية الغربية على المعايير التقليدية، أو ناشئ عن الحراك العمودي (صعود) أفراد هذه الشريحة الاجتماعية" (١٢).

من هنا فإن الإصلاح الإسلامي، على غرار التنوير العربي، اكتسب جانبا "قوميا" كما اكتسب أيضا جانبا "كولونياليا". وكان هذا الأخير حاسما للإصلاح الذي استنفد التحديث، ليخبو آخر الأمر، وهو ما حصل في المرحلة الثالثة.

في المرحلة الثالثة تولت قوى برجوازية صغيرة القيادة في الصراع

المناهض للكولونيالية الذي شنه العرب المسلمون. وتحدرت هذه من طبقات وفئات اقترنت بالتشكيلية الرأسمالية، ونعني بالتحديد الرأسمالية "التابعة" أو "الكولونيالية" في المنطقة. وتتسم هذه المرحلة بأن أقساما من البرجوازية تبذل جهودا للتخلص من التبعية إلى المتروبولات الرأسمالية، والتغلب على الرأسمالية "التابعة"، أي "الكولونيالية" والسير على طريق التطور "الوطني" للرأسمالية. حصل هذا أساسا في مصر وسوريا (١٤). وإن مؤثرات الأزمة الاقتصادية العالمية على هذه البلدان الإسلامية وغيرها، دعمت هذا التطور (١٥). واستكمالا لجهود البرجوازية حاولت القوى البرجوازية الصغيرة الانفصال عن الاقتصاد الكولونيالي عبر الطرائق التعاونية في الإنتاج والتوزيع.

وعلى حين كان لهذه التطورات أثر حاد على الإسلام، فإن الإسلام، بعد إجراء الإصلاح، لم يكن قادرا على تحفيز هذه التطورات بصورة جوهرية: إن الإصلاح الإسلامي وحدوده التي رسمت في المرحلة الثانية وصلت إلى الركود في منتصف السبعينيات. وفشلت آخر محاولة بارزة قام بها علي عبد الرازق. وبرزت حركة مناهضة للإصلاح في شكل حركة الخلافة، التي خشيت من أن يؤدي إلغاء منصب الخلافة، بوصفه رمزا للعظمة والوحدة الإسلامية، إلى تكريس تبعية المسلمين للإمبريالية. وكان حميد عنايات مصيبا في قوله: "إن إلغاء الخلافة كان ظاهريا انتصارا عظيما لدعاة التحديث" ولكن "كان السلفيون المنتصر الحقيقي (التشديد مني: هوب) في آخر المطاف" (١٦).

وعلى حين أن الجانب التحديثي في الإصلاح الإسلامي كان ضامرا، أي أن سلفية جديدة نمت من السلفية، والتي يسميها طيب تيزيني

"سلفوية"، فإن الجانب الأصولي اشتد أكثر وغدا مستقلا، وعززته النتائج المدمرة للأزمة الاقتصادية العالمية. وهكذا ظهرت جماعة الأخوان المسلمين إلى الوجود.

ولا عجب: ففي حين اعتقدت البرجوازية الوطنية أنها وجدت أيديولوجية المستقبل، التي تساعدها في تحقيق مطامحها، ليس في الإسلام بل في القومية، فإن ملايين المنتجين الصغار، المفقرين، والمتمرغين في البؤس، تحولوا إلى السلفية الجديدة للإخوان المسلمين، مشكلين تقدم صورة ساطعة ومذهلة. ورغم أن المرء ينزع إلى رؤية الاستمرار في خط مستقيم، فإن الحال ليس كذلك. مع هذا ثمة استمرارية: فاليوم كما من قبل، يؤلف وجود "البدائل الإسلامية" تعبيرا ونتيجة لـ "التطور نحو التخلف".

الهوامش

١ـ حدا . ي . ي . الإسلام المعاصر والتحدي التاريخي ، الباني ، ١٩٨٢ ، ص ١٣٤ .

٢ـ عجمي . ف . المأزق العربي ، الفكر والممارسة العربية منذ ١٩٦٧ ، كمبردج ـ لندن ـ نيويورك ، روشيل ـ ملبورن ـ سيدني ، ١٩٨١ .

٣ـ العالم . م . أ . الفكر العربي المقصر في مواجهة التراث ، في "اليسار العربي ، باريس ، العدد ٣٠ .

٤ـ شولخ . أ : تشكل الدولة الطرفية : مصر ١٨٨٤ـ١٨٨٢ في : مصر في القرن التاسع عشر ، باريس ، ١٩٨٢ ، ص ١٧٨,

٥ـ شولخ . أ ، مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر واليابان في النصف الثاني منه : مقارنة التاريخ التطور . في : التاريخ في العالم ، شتوتغارت ، المجلد ٣٣ ، العدد ، ١٩٨٢ ص . ص ٣٣٢ـ٣٤٦ .

٦ـ تطور الرأسمالية في العالم العربي ، موسكو ، ١٩٨٨ ، ص٢٦ .

٧ـ شولخ . أ "التوسع الأوروبي وتحول مصر ١٧٦٠ـ١٩٢٢ . في : غريف ماير ، ج . هـ (أعداد) . المجتمعات التقليدية والرأسمالية الأوروبية . فرانكفورت على الماين ، ١٩٨١ ، ص١٥١ .

٨ـ خدوري . أ . الأفغاني وعبده . بحث في الإنكار الديني والفاعلية السياسية في الإسلام المعاصر . لندن ١٩٦ ،

انده . و : هل كان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده لا إدريين ؟ في : مجلة الجمعية الألمانية للبلدان الـ morgen ، فانز بادن ، ملحق (١) الجزء ٢ ، ١٩٦٩ ص , ٦٥٠

ـ جانس ، ج . ج . غ . "أشك في أن صديقي عبده . . كان لا أدريا في الواقع" . في : بيتسمان ، ب . و (أعداد) : أكتا اورينتال نير لانديكا ، لا يدن ١٩٧١ ،

ـ أسد . ت : السياسة والدين في الإصلاح الإسلامي : نقد لبحث خدوري المعنون "الأفغاني وعبده" . في : مجلة دراسات الشرق الأوسط (ميدل ايست ستيز) لندن ، العدد ٢ ، ١٩٧٦ ، ص ١٣ .

٩ـ بخصوص الخلاف حول المصلح الإسلامي الهندي سيد أحمد . راجع : أحمد . أ . سيد أحمد خان : جمال الدين الأفغاني ومسلمو الهند : في دراسات إسلامية ، باريس ، المجلد ١٣ .

١٠ـ انظر : كومنز . د . : المصلحون الدينيون والعروبيون في دمشق ، ١٨٨٥ـ١٩١٤ . في : المجلة العالمية لدراسات الشرق الأوسط ، لندن ، المجلد ١٨ ، العدد ٤ ، ١٩٨٦ ، ص ٤٠٥ .

١١. باين . ج : الرد الإسلامي على التغلغل الإسلامي في الشرق الأوسط . في : ستوواس . ب . (أعداد) .

الحافز الإسلامي ، لندن - سيدني ، ١٩٨٧ ، ص٨٩ .

١٢. ديفز . أي . مفهوم الأحياء ودراسة الإسلام والسياسة . المرجع نفسه . ص٤٣ .

١٣. هوب . ج : التخلف والإسلام . في مجلة : آسيا ، أفريقيا ، أمريكا اللاتينية ، برلين ، المجلد ١٦ ، العدد ٣ ، ١٩٨٨ ، ص٤٤٥ .

١٤. خوري . ب . س : حركة الاستقلال السورية ونمو النزعة القومية الاقتصادية في دمشق . في : نشر الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط ، لندن ، المجلد ١٤ ، العدد ١ ، ١٩٨٨ ، ص٢٥ .

١٥. مايخر . هـ : ردود الأفعال على الأزمة في غرب آسيا وشمال أفريقيا ، في : روتر موند . د ، (أعداد) : الأطراف في الأزمة الاقتصادية ، بادربورن ، ١٩٨٣ ، ص٨١ .

١٦. عنايات ، حميد ، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ، اوستن ، ١٩٨٢ ، ص٦٨ .

١٧. حوار مع الباحث والمفكر طيب تيزيني ، في اليسار العربي ، باريس ، العدد ٥٥ ، ١٩٨٣ ، ص ٣٠ .

العلمنة والإسلام في مصر

البروفيسور: ج. موزيكارز

إن قضية العلمنة هي، من حيث الأساس، قضية العلاقة بين الدين والعلم. وفكرة العلمنة، بوصفها مقولة فلسفية تاريخية ثقافية مشخصة، هي نتاج القرن التاسع عشر.

ويشير الباحث د. م. أوغرينوفتش في رسالته العلمية (موسكو ١٩٧٣) إلى أنه توجد على العموم خمسة مفاهيم للعلمنة في علم الاجتماع البرجوازي المعاصر:

آ ـ العلمنة بوصفها تحللا للدين، واختفاء للدور الاجتماعي الذي يلعبه.

ب ـ العلمنة منظورا إليها بوصفها توافق "الجماعات والمؤسسات الدينية" مع العالم الذي تحيا فيه.

واستنادا إلى هذا المفهوم، لا يمكن للكنائس أن تقتصر على الميدان الديني . ولكن ينبغي لها ـ حتى تستطيع القيام برسالتها الدينية ـ أن تنخرط في النشاط الدنيوي السياسي والاجتماعي والثقافي بشكل مناسب، وهذا الانخراط ينظر إليه على أنه مؤشر هام على علمنتها (أي التغلغل في العالم وبناه).

ج ـ العلمنة كمقابل لنزع قدسية العالم، أي العملية التي يفقد العالم في مجراها طابعه المقدس السابق (مثلا النشاطات التي كانت تدرج أصلا في إطار ديني ـ ثقافي، كالعمل في الزراعة الذي كان يقترن بعدد من الطقوس السحرية أو طقوس العبادة، تترك هذا الإطار وتكتسب طابعا دنيويا خالصا في وعي الناس.

د ـ العلمنة باعتبارها الفصل بين المجتمع والدين، و / أو إبعاد ميادين مختلفة من الحياة عن نفوذ الدين. وعليه فإن المجتمع الأكثر علمنة، بهذا الخصوص، هو المجتمع الذي يتجلى الدين فيه، حصرا، في إطار مجموعة خاصة (مثلا أن يؤلف المؤمنون أقلية واضحة من مجموعة السكان).

هـ ـ العلمنة باعتبارها نقلا للإيمان ونماذج السلوك في الميدان الديني إلى بقية قطاعات الحياة الاجتماعية والشخصية.

من بين هذه المفاهيم الخمسة للعلمنة، نجد أن المفهوم الوارد في (أ) والمفهوم الوارد في (ج)، وحدهما اللذان يتطابقان مع المحتوى الفعلي لمقولة العلمنة. أما المفاهيم الثلاثة المتبقية فإنها لا تمثل هبوط الدين و / أو تحلله، باعتباره جوهر هذه المقولة، بل هي تنزع إلى تصوير العلمنة بمثابة عملية تغيرات لا أكثر في تقسيم مجالات النفوذ الديني، والواقع الدنيوي الزمني، أي مجرد رسم حدود جديدة بين الاثنين.

إن الكثير من الباحثين يحددون العلمنة على أنها انعطاف كوبرنيكي من الآلة إلى الإنسان، يرتبط ارتباطا وثيقا بعصر النهضة. فالإنسان الآلة، هو الذي يقف في مركز العالم الملتف حوله. وإن الإنسان هو الذي يعتمد على نفيه، وقادر على تدبير كل شيء بنفسه، الإنسان

المستقل ذاتيا، سيد النهضة، وسيد عقلانية التنوير. إن مملكة الإنسان (regnum hominis) قد حلت محل (reqnum Dei) (مملكة الرب). وفي ظل مثل هذه الظروف لم تقتصر العلمنة على فكر الإنسان (كوكيتو ديكارت: أنا أفكر أنا موجود) بل تعدته بصورة حتمية إلى بقية ميادين الحياة التي لم يعد بالوسع إبقاؤها تحت سيطرة الدين. وشيئا فشيئا بات النفوذ الإلهي على شؤون السياسة والقانون والدولة والمجتمع والاقتصاد والزواج والأسرة والتعليم يتراخى، وأخذت استقلالية الأخلاق الدينية تغدو مبدأ أساسيا في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية.

لقد باتت الأسس الدينية في جميع هذه الأديان موضع تساؤل (ف. اكس، ارنولد، ١٤٢). وتعاني الأخلاق تغيرا يحولها من غاية إلى وسيلة. ويكف الإنسان عن أن يقتصر على كونه كائنا أخلاقيا في زمن معين، شأنها شأن أي شيء آخر.

ويشير س. أ. فان بيروزن إلى أن العلمنة تفترض ضمنا تحرر الإنسان من سيطرة الميتافيزيقيا الدينية، ثم فيما بعد من سيطرة أية ميتافيزيقيا أخرى على فكره وخطابه. وترتبط العلمنة بموقف جديد من الزمن الراهن وتقديره على حساب الأبدية، غير أن عملية العلمنة لا تنهي انفصال العالم عن الدين، بل تستهل ربط الدين بالواقع الدنيوي، الزمني، بالطبيعة والتاريخ. لقد كان اللاهوت المسيحي ينزع إلى اعتبار العلمنة المعاصرة بمثابة دراما إلحادية (هـ . دو لوباك، مثلا) وبداية انحدار الحضارة عموما ـ تماشيا مع الفكرة القائلة بأن هذا الطريق يسير من المقدس مرورا بالإنساني لينتهي إلى الحيوانية.

إن الدين نفسه في أوروبا انقسم قبل أن تغدو الحضارة الأوروبية

علمانية وإن أول من فصل كامل ميدان شؤون السياسة عن الجوهر الأخلاقي المسيحي ووضع هذا الميدان خارج قيود الخير والشر، هو نيكولاوس ميكافيلي (١٤٦٩ـ ١٥١٧). لقد سحب من الدولة والقانون والسياسة مبررها الميتافيزيقي، ووضع حق السلطة فوق حق القانون، والسياسة فوق حرمة المواثيق. "ينبغي على السياسي الفطن ألا يلزم نفسه بأي قسم، إذا كان مثل هذا الولاء يتناقض مع مصالحه" حسب تعبير ميكافيلي.

وإن القانون الطبيعي، العقلاني، المعلن في فترة التنوير، ينطوي على مرحلة أخرى من فك ارتباط القانون والدولة والسياسة عن الشريعة السرمدية Lex aeterna. ويمكن رؤية العلمنة الحديثة وهي تخترق ميدان الاقتصاد السياسي. فالمؤشرات الأولى الواضحة على ذلك يمكن أن نجدها في أعمال أبي الاقتصاد السياسي آدم سميث.

إن العقلانية الربوبية (Deism) تفصل السماء عن الأرض، وتجعل الأخيرة ميدانا بشريا خالصا، والليبرالية، المرتكزة على الفعل الحر للقوى التي تحل الانسجام تلقائيا بين مصالح الفرد ومصالح المجموع، لا تترك للخالق أي مجال مهما كان في ميدان الحياة البشرية الحاسم. فالاقتصاد يتحرك طبقا لمبادئ اقتصادية بشكل خالص، لا تبعا لقوانين الأخلاق. ويتحول الإنسان من كائن أخلاقي، لا هدف له سوى تهيئة نفسه للأبدية، إلى "إنسان اقتصادي" ينحصر توجهه كليا في هذا العالم.

وقد برهن العديد من الكتاب وجود ترابط بين تطور النزعة القومية المعاصرة والعلنية. ففكرة الأمة تحدث دينا جديدا. ودعا روسو نفسه إلى إقامة دين مدني (la religion civile) يجعل كل مواطن ملتزما بواجباته السياسية.

إن الدين يكتسب معناه، هنا، من خدمته للدولة القومية. وقد عبر آبوت رانيال عن ذلك بامتلاء: "لم توجد الدولة من أجل الدين، بل بالأحرى وجد الدين من أجل الدولة" إن العقيدة الأساسية لـ "الدين" الجديد للوطن (religon de la patrie) هي مساواة الجميع.

وإذا تغدو الدولة حيادية فيما يتصل بالدين، فإنها تعتق نفسها، كدولة،من الدين الذي يعاد إلى الميدان الاجتماعي ليصبح شأنا شخصيا لمصالح وتقييمات فرد أو مجموعة، ويكف عن أن يكون جزءا من جهاز الدولة. وقد سبق لماركس أن أشار بوضوح إلى هذه التبعية البنيوية: "لم يعد الدين روح الدولة، بل غدا روح المجتمع المدني.. إنه لم يعد جوهر المجتمع بل جوهر الاختلاف.. لقد نفي من المجتمع كمجتمع" (ماركس، المسألة اليهودية). وينطبق هذا القول على سائر البلدان التي تضمن فيها الدولة لمواطنيها حرية المعتقد كحق أساسي.

إن الحرية الدينية، بوصفها حق الحرية، تتضمن حرية الاعتناق الفردي والجماعي لدين معين، وحق عدم اعتناق أي دين، دون أن يؤثر ذلك أدنى تأثير على الوضع القانوني للمواطن في الدولة. إن جوهر ما هو مشترك، جوهر ما تجسده الدولة وتضمنه، لم يعد ماثلا في دين معين، بل ينبغي إيجاده في أهداف زمنية، و/أو في عناصر زمنية مشتركة. لأن ما هو مشترك قد حوله الدين إلى شيء خاص، أداة للمشترك، غير أن الأهم من ذلك كله، هو أن يتحدد جوهر الإنسان ويتعرض للتغيير. إن مدى ترسخ الحرية الدينية ينطوي على مدى علمنة الدولة، والعكس بالعكس، فمدى علمنة الدولة يتناسب طرديا مع مدى الحرية الدينية.

إن المجتمع الحديث لا يمكن أن يشاد من دون إحداث تغيير في دوافع الناس، وإن أحد الأهداف الرئيسة للعلمنة هي خلق مثل هذا الدافع الجديد، إلى جانب إنهاء التركيز على السكينة والانسجام. ويمكن وصف هذا التغيير، رمزيا، على أنه يفترض التباين بين الأفكار الأساسية للمذاهب الإيمانية واللاإيمانية. وتجد هذه الفكرة الأساسية تعبيرها، في إطار المسيحية كما في إطار الإسلام، بالتحية المألوفة: السلام عليكم! ويجد المرء في الأصل الإغريقي للعهد الجديد في ٩٥ موضعا تعابير من قبيل، السلام، السكينة، مسالم، يحل السلام والسكينة، إلخ، وتتكرر مثل هذه التعابير في القرآن الكريم، بوتيرة أكبر. زد على ذلك أنه يجري الإلماح إلى السلام والسكينة أيضا في مواضع لا يجري فيها استخدام هاتين المفردتين مباشرة. وبمعنى من المعاني، فإن العهد الجديد والقرآن، مكرسان للسلام بصورة مباشرة في مواضع، وبصورة غير مباشرة في مواضع.

ولدى مقارنة "شالوم" العهد القديم بتعبير (eirene) في العهد الجديد (النسخة الإغريقية)، نجد أن الكلمة eirene وميدانا فسيحا من المعاني وثراء في هذه المعاني. ويضع ب. سوشيك، في معجمه الإغريقي - التشيكي، كلمة (eirene) كمعادل لكلمة "شالوم" العبرية، ولكنه يفسرها على أنها تعبر أيضا عن الخلاص.

ويظهر تعبير "السلام" مرارا وتكرارا في القرآن الكريم، وبخاصة في الفترتين الثانية والثالثة من السور المكية. وتعبر كلمة "السلام" عن الرفاه على الأرض وفي العالم الآخر. وهي أيضا التحية التي يلقيها ساكنو الجنة على بعضهم، كما أنها في الوقت نفسه التحية التي

يتبادلها المسلمون، أكثر من غيرها. وقد أسبغ النبي محمد مغزى غير اعتيادي على تعبير "السلام" معتبرا إياه تحية الملائكة إلى المباركين، وشكلا لتحية الأنبياء السابقين.

إن الانتقال إلى المجتمع الحديث، وصياغة موقف جديد إزاء العمل يتطلب أن يجد المرء تحبيذا للحركة ونبذا للميل إلى السكون. طالما كانت الحياة على الأرض تمهيدا للأبدية، فإن السكينة لازمة لهذه الغاية. ففي السلام والسكينة وحدهما يمكن للإنسان أن يتأمل وأن يدخل في حوار مع بعد التعالي. ولكن ما إن يغدو تحسين الحياة على الأرض الهدف الرئيس، حتى يتعين على الإنسان أن يتخلى عن السلام والسكينة، وأن يعتاد على تزايد دينامية العمليات الاجتماعية والسياسية والثقافية. إن بناء مسجد، لا يزال يعتبر اليوم العمل الأكثر جدارة. ويمكن للمرء أن يذكر في هذا الخصوص حديث النبي محمد عن أن من يبني بيتا لله بنى الله له بيتا في الجنة.

إن الإصلاح الديني، المعاق، غير المكتمل، يبرز بوضوح في واقع أن أغلبية المسلمين ما تزال تعتبر الحياة الأخرى فوق كل شيء، تعتبرها تمهيدا للأبدية. إن مسألة الموت هي مسألة أساسية في الإسلام. وما من عمل هام في ميدان فلسفة الدين ـ في العالم الإسلامي وفي العالم المسيحي على حد سواء ـ ترك مسألة رحيل الكائن البشري عن الحياة، وثمة سور قرآنية عديدة تتأمل في مسألة الموت، وتهيؤ الإنسان لما بعد الحياة. إن الموت الشخصي للفرد موضوع يثار باستمرار في الدين، ليس في الإسلام وحده، بل في المسيحية أيضا. وبقدر ما يتعلق الأمر بمسيحية القرون الوسطى، فإن الحكمة الأساسية لكل إنسان تقوم في أن

يستعد للموت. وبهذا الخصوص غالبا ما يجري اقتباس كلمات سينكا "إن أعظم فن سائر الحكماء هو تأملات في الموت". وبالمقابل، فإن العلمنة ترتبط بإبعاد انتباه الإنسان عن ظاهرة الموت.

إن الدين يقود الإنسان إلى فهم الحياة كمنحة من الرب وتجعل لنعمته، بالمقابل صار التوكيد على العمل والنشاط والحركة نقطة انطلاق المادية الماركسية. إن التحول إلى النشاط يفصل الإنسان عن السماء، وينهي انتظاره للرحمة والأفعال من خارجه، ويدفعه للبدء بالاعتماد على قواه أكثر، وتضائل اعتماده على السماء وتدخلاتها، إن صلاة الشكر على نعم الطبيعة، أو للحصول على الخبز والكفاف غريبة عن الإنسان المعاصر. أما بالنسبة إلى المؤمن، فإن هذه الأمور جميعا هي من نعم السماء، في حين أن سائر المنتجات هي بالنسبة إلى الإنسان الحديث، نتاج عمله هو بالذات. إن الإيمان بعمل المرء قد زاد من ثقة الإنسان بالنفس، مما أدى بالضرورة إلى إعادة تقييم جذرية للقيم. فالخضوع والخوف قد تلاشيا من وعي الناس. ولم يعد الإنسان يبحث عن الأمل في السماء، بل في عمله، على نحو متزايد. إن الإنسان يشخص بناظريه إلى العمل بوصفه المنبع الرئيس للأمل. وبرزت قيم أخلاقية جديدة لم تكن معروفة للدين، بل كانت توهم بأنها زندقة وكفر في (الإسلام) أو مسعى جديد لبناء برج بابل (في المسيحية).

إن الإنسان المتمتع بالثقة بالنفس، والمعتمد على نتائج عمله الخاص، لا يعرف الخضوع والخوف من الغيب، الذي يشكل المنبع الرئيس للحكمة بالنسبة للغيبي. إن أخلاقيات الإنسان المعاصر قد شيدت على أساس قيم جديدة، تتعارض كثيرا مع الدين. وإن النتاج النهائي لهذه

العملية هو الإنكار العلمي. لقد خلص الإنسان نفسه من الرضوخ للغيب، وأصبح سيد مصيره ومشرع نفسه. وهذا وضع يماثل ما في المجتمع، فإذا أصبحت قوة اجتماعية معينة أقوى اقتصاديا، تزايدت ثقتها بالنفس، واندفعت للحصول على نصيب أكبر في الأجهزة التنفيذية والتشريعية للسلطة. وعلى غرار ذلك، كلما تراكمت المعرفة التي ينالها الإنسان، تزايدت ثقته بالنفس، وتلاشى وجود الغيب من أذهان غالبية الناس. لقد أصبح العمل، بالنسبة إلى المصلحين الأوروبيين حلقة وسطى هامة بين الإنسان وخالقه، ثم تحول العمل إلى مبدع الإنسان نفسه، والعامل الحاسم في أنسنته. وغدا العمل نقطة الانطلاق الأساسية بالنسبة للماركسية.

أما بالنسبة للمجتمع المصري، فإن الطريق الذي دخل منه إلى القيم والحوافز الحديثة كان طريقا مضطربا. فالمصريون لم يتبنوا ذلك بعمق، عن طريق تجربتهم أو معاناتهم الخاصة، لذلك فإنهم سرعان ما انتبذوها واستعاضوا عنها بحوافز وقيم أخرى. إنهم لم يطوروا موقفا عميقا منها، وبقي الإسلام ـ الذي لم تهزه أية عملية علمنة طويلة الأمد ـ يحتفظ بمواقع راسخة في وعي المصريين. وقد وصف جاك بيرغ هذا الوضع بصواب قائلا: "استلم العرب رسالة التاريخ الحديث دفعة واحدة"، وهناك فكرة مماثلة عبر عنها لطفي السيد، في منتصف العشرينيات، جاء فيها "إن المصريين لم يتعلموا دروس الحرية على مراحل تدريجية خلال القرون الثلاثة الماضية، على غرار الأمم الأخرى، لذلك فإنهم يتعلمون الآن المبادئ الحديثة للحرية حسب نموذج لها.. "

إن القيم الحديثة لم تنبع عفويا من تطور المجتمع المصري، بل جلبت

إليه من الخارج، ووضعت الواحدة فوق الأخرى، وأضيفت آليا، إلى حد كبير، إلى القيم التقليدية. خلال التحول طويل الأمد في أوروبا، تغير الإنسان واكتسب موقفه من العالم عناصر جديدة، وتخلص الناس بالتدريج من الكثير من الأوهام والخرافات والعادات والأفكار المسبقة الزائفة. أما في مصر فقد بقي الشطر الأعظم من المجتمع بعيدا عن التأثر بالدفق المقصود المضطرب للأفكار الجديدة والمؤسسات الجديدة. لذا فإن تغير القيم التقليدية كان عملية بطيئة. فاتساع التعليم، وبدء التصنيع، وتزايد الصلات مع الغرب، أدى إلى إحداث تغيرات عديدة في مؤسسات المجتمع المصري، بيد أن غالبية المصريين، من جراء الأمية المنتشرة في صفوفهم، لم تتأثر عميقا بأفكار النزعة القومية والليبرالية والاشتراكية والتقدم. فالقدرة التحريكية والتعبوية للأيديولوجيات الحديثة لم تكن كبيرة هناك. إن القيم الفلسفية والثقافة الحديثة لم تنبع من الحاجات الداخلية للمجتمع، كما أن تأثيرها تضاءل بفعل تأخر إدخالها هناك، الذي جاء سوية مع نقد هذه القيم. وظل الإسلام لا يبارى، في حقبة اعتادت على قوة الإيمان وعلى كلمة الله المكينة.

لقد أدى ذلك إلى عودة مفاجئة إلى الإسلام من جانب حاملي القيم الدنيوية الغربية أنفسهم. لذا لم يكن من باب المصادفة أن يختتم رفاعة الطهطاوي حياته الثقافية بكتابه سيرة للرسول محمد. ويمكن ذكر أسماء أخرى من الممثلين البارزين للتيارات الحديثة في تلك الفترة وما بعدها.

وفي البلدان الأوروبية، جاء انتشار القيم والحوافز العلمانية الجديدة ذات الصلة بالنظرة إلى العالم متسقا بين مختلف الفئات الاجتماعية، في حين أن فئات معينة تأثرت بمثل هذه العملية في مصر، مما جعلها

تكتسب طابع "جزيرة مصورة" هناك. ويشير الكثير من المؤلفين إلى عرقلة تغلغل مثل هذه القيم والحوافز وسط الفئات الشعبية الواسعة. لقد كان ٨٥٪ من المصريين أميين في العام ١٩٧٣، أما عام ١٩٦٦ فكانت نسبتهم ما تزال ٧٣,٧٪

إن الغالبية الساحقة من سكان مديريات مصر يتعذر عليها قراءة الكتب. وفي عام ١٩٦٩ كان مجموع المكتبات العامة في البلد ٦٩ مكتبة، أغلبها في القاهرة والإسكندرية. ويقارن فؤاد عجمي وضع الريف المصري، كما كان عليه بعد الحرب العالمية الثانية، بالوضع في فرنسا ما قبل الثورة. ففي سنوات ١٧٨٩- ١٧٩٠، حين كان الحماس الثوري ما يزال شديدا على نحو غير عادي، أجبر الفلاحون الرحالة الروسي نيكولاي كارامزين على أن ينشد معهم "لتحيا الأمة!" وبعد ذلك سألوه ما هي الأمة. ويبدو أن هذا يفسر لماذا أن الحماس المتصاعد لشعار "مصر للمصريين" ثم شعار الوحدة العربية غاب لتحل محله بسهولة وبسرعة أفكار الأصولية الإسلامية.

لقد وصف سلامة موسى هذا الوضع بصواب حين قال: "نحن ما نزال نستخدم لغة الزراعة، ولم نكتسب بعد مفردات صناعية، لذلك فإن نفسيتنا راكدة، غريبة عن التاريخ، تدير بصرها دوما إلى الماضي. إن الإغراق في الماضي يشل التطور المبدع للتفكير المصري". ويذكر قسطنطين زريق في مؤلفه "معنى النكبة" (بيروت ١٩٤٨) هذا التأصل لجذور العرب في الماضي كسبب لهزيمتهم في فلسطين: "إن النصر الذي أحرزه الصهاينة لا يعني تفوق شعب على شعب آخر، بل يأتي من حقيقة أن جذور الصهيونية تتأصل عميقا في الحياة المعاصرة، بينما نحن

بعيدون في الأغلب، عن الحياة. إنهم يحيون في الحاضر والمستقبل، بينما نظل نحن غارقين في أحلام الماضي، قانعين أنفسنا بالمجد في ماضينا"

وفي أوروبا نضجت كل العمليات واكتملت على مدى فترة طويلة من الزمن. فقد لزم وقت طويل لخلق صورة جديدة للإنسان، تستطيع أن تؤدي وظيفتها في مجتمع حديث يتميز بالتزايد المستمر لدينامية العمليات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. أما في مصر فقد مضى كل شيء بخطو سريع، وبصورة مشوشة، وبالتالي في شكل مبتسر نوعا ما. فالظاهرات الجديدة والأفكار الجديدة كانت تفتقر إلى الشروط المسبقة لتطورها الشامل. وبقي العديد منها على السطح لا أكثر. ولم يكن للمجتمع المصري الوقت الكافي لخلق ديناميكيته الخاصة، ومضى تطوره تحت تأثير عوامل خارجية. إن تحديث مصر كان يفتقر إلى الاستمرار، وغالبا ما كان مشوشا. ولم تقترن التغيرات، لفترة طويلة، بيقظة فكرية، بل جرى تحقيقها بمعزل عن الأيديولوجيا السائدة في بداية عملية الإصلاح. وبقيت الأفكار العلمانية الغربية فترة طويلة من الوقت، دون أن تنعكس على الدوغما الدينية، بل ألحقت بها. وقد تغلغلت هذه الأفكار في مجتمع لم يوضع الإيمان بالقيم الدينية لأغلب أفراده موضع تساؤل، في حين أن الحال كان مغايرا لذلك في البلدان الأوروبية منذ الإصلاح والنهضة. إن وفود التيارات الفكرية الأجنبية، التي تغلغلت في مصر في فترة وجيزة من الزمن، أدى إلى اتخاذ موقف سطحي منها. فاندفع حماس قصير الأجل للأفكار الجديدة، ثم خبا بعد ذلك سريعا. ففي المجتمع ضعيف العلمنة، تتغلغل الكثير من عناصر التفكير الديني

في التيارات الفكرية الجديدة. لذا ليس من قبيل المصادفة أن يكون هناك، في لحظة بدء العلمنة، أو في مجتمع جرت علمنته بصورة سطحية، صياغات لاهوتية للمشكلات، وترسانة من المقولات اللاهوتية، وكما أشار الاشتراكي الفرنسي برودون قبل ١٥٠ عاما في كتابه "اعترافات ثوري" فإنها لحقيقة ساطعة أننا ما نزال في خلفية تفكيرنا السياسي نسير في اللاهوت، بعد كل شيء.

لقد مضت العلمنة في مصر في ظل شرط عدم اكتمال التحولات الديمقراطية البرجوازية. لقد شكلت انتفاضتا ١٨٨٢و١٩١٩ معلما بارزا في تاريخ مصر، لكنهما لم تنطويا على ثورات برجوازية ديمقراطية حقيقية قابلة للمقارنة مع الثورات الأوروبية المعروفة في القرن التاسع عشر. فطبقة الأوليغارشية الإقطاعية احتفظت بكامل السلطة السياسية في الدولة. وكانت الرأسمالية الابتدائية في مصر تابعة بنيويا لرأسمالية القوى الكولونيالية الأوروبية. أما بالنسبة للبرجوازية الصناعية المصرية، فمن الواضح أنها لم تبرز من خلال أي تطور رأسمالي محلي، بل كانت نتاج رأسمالية برزت إلى الوجود بضغط من الخارج.

إن رأسمالية تابعة تنتج برجوازية ذات ذهنية تابعة. إنها برجوازية غير أصيلة، تقلد، إلى حد كبير، برجوازية المتروبولات. لقد أنجزت البرجوازية المصرية إلى الوسط الفكري والروحي ما قبل الرأسمالي، ولم تكبر إلى حد تجاوز قيود المجتمع ما قبل الرأسمالي. لقد كانت تفتقر إلى التفاؤل التاريخي المميز للبرجوازية الأوروبية والأمريكية. لقد نمت في ظل الاستبداد الشرقي، ثم فيما بعد في ظل الاستبداد الكولونيالي، ولاحقا في ظل البروليتاريا المتنامية. إن القلق الناشئ، وضعف الثقة

بالنفس ساعد على إبقاء البرجوازية المصرية في إطار قيود الدين، ودفعها لكسر عملية العلمنة.

إن الانبعاث الإسلامي وهو تعبير عن علمنة مشوشة تفتقر إلى الانتظام. إن الإصلاح الناقص والمعاق، ساعد على قطع عملية العلمنة. إن الشاعر الفرنسي المعروف بيغي اتهم دانتي بأنه اجتاز الجحيم مثل سائح. ويمكن قول الشيء نفسه عن غالبية المجتمع المصري - وبالتحديد إنه اجتاز الأزمنة الحديثة، حتى الآن، بوصفه سائحا، لا بوصفه مساهما في إبداعها وبنائها. وعليه يبدو أن من الطبيعي على وجه العموم أن مرحلة من العلمنة غالبا ما تعقبها مرحلة العودة إلى التقليدية.

دور العامل الإسلامي في المجتمع السوداني

الطيب علي أحمد

بادئ الأمر أود أن أشير إلى أن غالبية الشعب السوداني هم من أصل عربي وأنهم مسلمون.

هناك مجموعات عرقية أخرى تعتنق أديانا مختلفة ومعظمهم إما مسيحيون أو وثنيون. ومما لا شكك فيه أن للإسلام تأثيرا كبيرا على المجتمع السوداني وبخاصة في الشطر الشمالي من السودان حيث تسود القومية العربية منذ أمد تاريخي بعيد. ومما يجدر ذكره أنه بسبب هجرة الآلاف من المواطنين إلى العاصمة الخرطوم وإلى المدن الكبيرة والبلدان الأخرى، من جراء الحرب الأهلية في جنوب السودان، المستمرة منذ ثلاثين عاما حتى الآن، ومن جراء الجفاف والأزمة الاقتصادية التي تركت بصماتها على حياة غالبية السكان وأدت إلى المجاعة وإلى موت الآلاف من المواطنين، فقد ازدادت كثافة السودانيين غير المسلمين في الجزء الشمالي. إن هذه التغيرات في موطن إقامة مجاميع كبيرة من شعبنا تركت أثرا نفسيا واجتماعيا كبيرا على عموم المجتمع.

وانطلاقا من هذه الحقائق لا يجوز الحديث عن سودان منقسم إلى

شمالي عربي مسلم وجنوبي إفريقي مسيحي، فمثل هذا الحديث يرمي في النهاية إلى فرض الطريقة الإسلامية في الحياة والقوانين الإسلامية (الشريعة) على الأقليات غير المسلمة.

إن من الخطأ أيضا القول إن تأثير الإسلام على المجتمع السوداني ككل قد تضاءل، إذ لا يزال الإسلام يمارس تأثيرا ثقافيا وأيديولوجيا وأخلاقيا وسياسيا كبيرا على مجتمعنا، وقد أعرب هذا التأثير عن نفسه في الثورة السودانية المعادية للكولونيالية، وفي إنشاء أول دولة سودانية مستقلة بقيادة الإمام محمد أحمد المهدي وخليفته عبد الله في الفترة ما بين ١٨٨١ـ ١٨٩٨ .

وكما نعلم فإن أتباع المهدي المعروفين بطائفة الأنصار لا يزالون يلعبون دورا بارزا في مختلف مجالات الحياة السودانية. فهم يؤلفون القاعدة الاجتماعية لحزب الأمة الذي يقوده أناس من أسرة المهدي.

وهناك مجموعات دينية أخرى كطائفة الختمية التي تشكل القاعدة الاجتماعية للحزب الاتحادي. وإلى جانب هاتين الطائفتين الدينيتين الكبيرتين هناك طرق صوفية تشكل طوائف.

وأعتقد أن من المهم ملاحظة أن قيادات هذه الطوائف الدينية والأحزاب السياسية تلعب دورا مهما في الشؤون الاقتصادية للبلاد، فهي جزء لا يتجزأ من الطبقة شبه الإقطاعية والطبقة الرأسمالية. وهي ترتبط بعلاقات وثيقة مع الأنظمة الرجعية العربية وتؤلف إلى جانب الأخوان المسلمين، القوى الاجتماعية التي تقود البلاد فعلا على طريق التطور الرأسمالي.

وفي هذا الخصوص يشكل الإسلام عاملا وموحدا للقوى المذكورة

أعلاه إلا أن ذلك لا يعني أنه ليست هناك تباينات فكرية أو سياسية بينها.

وكما هو معروف، تحكم السودان اليوم حكومة ائتلافية تضم حزب الأمة والحزب الاتحادي، وما يسمى بالجبهة القومية الإسلامية التي يقودها الأخوان المسلمون. ولكيما يعزز هؤلاء نظام حكمهم ويحموا مواقعهم السياسية والاقتصادية، فإنهم يسعون في الوقت الحاضر إلى إنشاء دولة إسلامية على غرار ما هو قائم في إيران وذلك بفرض ما يسمى بالقوانين الإسلامية، أو بتعبير آخر قوانين الشريعة التي جرت ممارستها على يد الأخوان المسلمين خلال سبع سنوات من عهد الديكتاتورية العسكرية الدموية للجنرال النميري (الصديق المخلص للرئيس أنور السادات)، فقد بايعه الأخوان إماما أي قائدا وحاكما لسائر المسلمين. إن تجربة فرض ما يسمى بقوانين الشريعة خلال ديكتاتورية نميري قد آلت إلى فشل ذريع، وأسهمت في واقع الأمر بالإطاحة بنظام حكمه على يد الانتفاضة الجماهيرية الشعبية في نيسان / أبريل ١٩٨٥ .

إن هذه التجربة خلفت آثارا سلبية على صورة الإسلام على المستويين القومي والعالمي. لقد تشكلت وتطورت بسرعة معارضة قوية ضد القمع في السودان وتضامنا مع ضحايا ما يسمى بالحكم الإسلامي الذي اغتصب لنفسه الحق الإلهي في إدانة وإعدام واحد من أعمق مفكري الإسلام أصالة، ونعني بع الأستاذ محمود محمد طه، الذي نعتبره مصلحا أصيلا للعقيدة الإسلامية، وأن أفكار ومعتقدات محمود طه غدت حاجزا منيعا يعيق سياسة ومكائد الأخوان المسلمين الذي اعتبرهم الخطر الأول على الإسلام.

كان الأستاذ محمود طه قد أعلن، قبل وفاته المأساوي بأن المجتمع السوداني لم ينضج بعد للحكم بمقتضى قوانين الشريعة، فاقتصاد البلد في أزمة وسواد الناس فقراء، ولا توجد عدالة اجتماعية. وأكد أنه في ظل مثل هذه الأوضاع فإن فرض قوانين الشريعة لا يعني سوى الحط من كرامة الشعب السوداني وقمع الفقراء وكل الاتجاهات المعارضة للحكام.

ومن خلال تجربة السودان في تطبيق قوانين الشريعة يمكن لنا أن نستخلص دروسا مهمة جدا ليس لبلادنا فقط ولكن لسائر العالم الإسلامي.

إن القوانين التي فرضت على الشعب السوداني لا علاقة لها بالإسلام. فهي خليط من القوانين الوضعية التي كانت تمارس في السودان خلال الحكم الاستعماري أو بعد الاستقلال. وبالرغم من ذلك فإنها تحمل اسم "قوانين الشريعة". ولم يطبق من قوانين الشريعة سوى قانون العقوبات (الحدود).

ويبين هذا أن الأخوان المسلمين قد فشلوا في الواقع فشلا كليا في إيجاد البديل عن القوانين الوضعية التي طبقت في السودان، كما أن فشلهم في كبح جماح الحركة الديمقراطية بالوسائل السياسية والأيديولوجية دفعهم إلى فرض ما يسمى بقوانين الشريعة.

ومن خلال معاينة تجربة السودان وتجربة مصر في عهد أنور السادات، وممارسات حكام العربية السعودية وإيران، وأوضاع باكستان في عهد ضياء الحق، يمكن للمرء أن يرى بوضوح كيف جرت إساءة استخدام الإسلام لتحقيق مطامح ومصالح الطبقة الحاكمة أو شريحة من الطبقة الغنية. وليست هذه التجربة فريدة في تاريخ كل تلك الأنظمة

السابقة التي سمت نفسها إسلامية. ففي تاريخنا، هناك الكثير من الحكام المسلمين ممن أساؤوا إساءة بالغة إلى صورة الإسلام وسمعته.

ولسوء الحظ فإن انتفاضة نيسان ١٩٨٥ الجماهيرية في السودان التي وضعت حدا لديكتاتورية الجنرال نميري والأخوان المسلمين المتعاونين معه، لم تستطع أن تلغي قوانين "إسلامية" جديدة.

وطبقا لتقديرات العديد من رجال الحقوق والاختصاصيين فإن القوانين الجديدة أكثر قمعا ورجعية من تلك التي كانت تطبق في ظل ديكتاتورية نميري.

وبدون الدخول في التفاصيل، فإن تطبيق القوانين الجديدة من شأنه أن يشطر السودان إلى قسمين، قسم يسمى (دار السلام) والقسم الآخر (دار الحرب).

ويعني هذا أن القوانين الإسلامية سوف تطبق في الشمال المسلم، إلا أن أي مواطن سوداني يعيش في الشمال، سواء أكان مسلما أم غير مسلم سيعامل طبقا لما يسمى بقوانين الشريعة. ومن ناحية أخرى يحظى جنوب السودان بتشريع خاص لا علاقة له بالشريعة، يطبق على سائر المواطنين بالتساوي.

إن تطبيق مثل هذه القوانين وبهذه الطريقة سيؤدي، بلا شك، إلى تدمير وحدة السودان ووحدة الشعب السوداني.

ومن الجدير بالذكر أن القيادة السياسية لحركة تحرير السودان بقيادة الكولونيل جون قرنق التي تخوض حربا أهلية في الجنوب، قد أعلنت أن إلغاء قوانين الشريعة شرط مسبق لوقف القتال والدخول في مفاوضات للوصول إلى حل سلمي للنزاع المسلح.

إن هذا الشرط المسبق يتفق مع مطالب انتفاضة نيسان ١٩٨٥ الشعبية.

وتبين التجربة السياسية والعملية في السودان بوضوح أن الأخوان المسلمين والقوى الرجعية الأخرى عاجزة عن البقاء في السلطة بالوسائل الديمقراطية وفي مجتمع سوداني سلمي موحد.

ولهذا السبب فإنهم يبذلون كل ما في وسعهم لتصعيد الحرب الأهلية في الجنوب بغية فرض ديكتاتورية جديدة تحت لافتة الإسلام. ولتحقيق أهدافهم، نرى أنهم مستعدون لارتكاب أية جريمة، حتى تشويه الإسلام،

إنهم يحاولون عبثا تصوير الصراع الطبقي في السودان على أنه نزاع بين الإسلام وأعداء الإسلام، بين المسلمين وغير المسلمين. ولا وجود لمثل هذا النزاع في السودان برأينا. فأبناء الشعب السوداني، سواء كانوا مسلمين أم مسيحيين، عربا أم غير عرب قد عاشوا سوية لقرون خلت في بلد واحد دون أية أحقاد عرقية أو دينية.

إن الصراع السياسي الرئيسي كان وسيظل صراعا بين المستغلين (بفتح الغين) والمستغلين (بكسر الغين). وكان الإسلام، عمليا، عاملا موحدا للمضطهدين ضد ممارسي الاضطهاد. إن الكفاح الشاق الذي خاضه الشعب السوداني ضد الأتراك وضد الحكم الإنكليزي ـ المصري هو مثال حي على ما ذكرناه. إن الإسلام من وجهة نظرنا هو ميراث قيم للمجتمع السوداني وقد استخدمت القوانين الإسلامية في المحاكم الشرعية حتى خلال الفترة الكولونيالية. وطبقا لتجربتنا بخصوص دور الإسلام في المجتمع، فإننا نرى أن الشريعة يجب أن تكون مصدرا من

مصادر التشريع في السودان وفي نفس الوقت يجب أن ينص الدستور والقوانين على ضمان وحدة السودان وخدمة مصالح كل السودانيين سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين، عرب أم غير عرب.

ملحق *

السيد رئيس حزب الأمة
السادة أعضاء لجنة الوفاق
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كنا نود لو توصلت اجتماعات ومداولات لجنة الوفاق الوطني، بعد صياغتها لمشروع قوانين بديلة لقوانين سبتمبر الجائرة، وتسليم المشروع للسيد رئيس الوزراء في الحفل المقام بالجمعية التأسيسية.. ١٣/ ٣/ ١٩٨٨ .

كانت فكرة تكوين اللجنة موفقة وملائمة لظروف الصراع السياسي في هذه الفترة من تاريخ السودان. إذ إن هدفها لم ينحصر في التوصل لحل وسط بين أطراف النزاع ووجهات نظر متباينة متنافرة، بل تعداه لقدح ملكات الفكر السياسي السوداني، على اختلاف منطلقاته وجذوره الفلسفية والنظرية والدينية والقومية، لصياغة مرتكزات يستند عليها وقف نزيف الدم واستعادة الوحدة الوطنية، واستقرار وتطور التجربة الديمقراطية الثالثة، والاقتراب ولو خطوة نحو تهيئة المناخ لعقد المؤتمر الدستوري.

أنجزت اللجنة مهمتها بجهد مكثف وفي زمن قياسي، باعتبار أن ما توصل إليه سيعرض على الجمعية التأسيسية.

ولكن مشروع القانون الجنائي لسنة ١٩٨٨، نسف ذلك الجهد

الجماعي، وأقام على أنقاضه تصور ومنطلقات ـ طرف واحد من أطراف لجنة الوفاق ـ الجبهة القومية الإسلامية ـ رغم أن ممثلي ذلك الطرف أسهموا في ما توصلت إليه اللجنة، بل واستطاعت اللجنة بصبر وسعة صدر أن تتغلب على نقاط الخلاف التي أدت إلى انسحاب ممثلي الجبهة من مداولات اللجنة.

عليه، نرى أن اعتبار ما توصلت إليه اللجنة مجرد وجهة نظر يستنار بها في صياغة مشروع القانون الجنائي لسنة ١٩٨٨، إجهاض لفكرة تكوين اللجنة، وتبخيس لما توصلت إليه، وشرخ في مصداقية الجهد المشترك لتجاوز الأزمات، وعودته بالصراع السياسي للاستقطاب والتعصب وقفل باب الحوار الأمر الذي حاولت فكرة تكوين اللجنة تفاديه.

قصدنا أن نحيط أعضاء اللجنة علما بأننا ملتزمون بما توصلت إليه لجنة الوفاق ومشروعها للقوانين البديلة، وأننا على استعداد لمواصلة الحوار في إطار ذلك المشروع.

نرفق مذكرة موجزة بوجهة نظرنا في مشروع القانون الجنائي لسنة ١٩٨٨ الذي نعترض عليه ونعتبره خروجا على ما توصلت إليه اللجنة وصيغة أسوأ من قوانين سبتمبر.

مذكرة القانون الجنائي لسنة ١٩٨٨

تقسيم البلاد:

١ـ في اجتماعات لجنة الوفاق الوطني للقوانين البديلة، تم الاتفاق بين كل الأطراف بما في ذلك الجبهة القومية الإسلامية وحزب الأمة، على

أربعة مبادئ هامة: أولها "أن تحدد الأسس الدستورية والقانونية للبلاد عبر المؤتمر الدستوري ثم إجازة القرارات بوساطة الجمعية التأسيسية" غير أن المشروع المقترح خرج بصورة صريحة على الاتفاق، فقد عمل على تقسيم السودان إلى بلدين يخضع كل منهما لقوانين جنائية تختلف عن السائدة في الآخر.

فاحتوى على ثلاث وثلاثين مادة متعلقة بالحدود والقصاص تسري في الأقاليم الشمالية الخمسة والعاصمة القومية ولا تسري في الجنوب. وتطال المواطن السوداني بحكم ديانته وتواجده الجغرافي. فالمسيحي الموجود بالشمال تنطبق عليه المواد المتعلقة بالحدود والقصاص بينما المسلم الموجود بالجنوب لا تنطبق عليه تلك المواد. مما يؤكد انقسام البلاد إلى دائرتين تخضع كل منهما إلى قوانين جنائية مختلفة مما يتعارض مع أحكام المادة ١٧ من الدستور الانتقالي التي تنص على المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين بغض النظر عن ديانتهم.

هذا التقسيم يتم دون اعتبار لرأي أي طرف من أطراف الحركة الوطنية ممن يعارضون أصلا فكرة تقسيم البلاد تحت أي ستار كانت. وما زلنا نذكر كيف اختلفت أطراف الحركة الوطنية في لجنة الاثنى عشر عام ١٩٦٥ عندما عرضت فكرة الاتحاد الفيدرالي بين الشمال والجنوب.

فقد انسحب من الاجتماع، على الفور، مندوب الحزب الشيوعي الشهيد عبد الخالق محجوب، ورفض الفكرة دون تردد السيد إسماعيل الأزهري الذي قال "إن دون ذلك الموت الزؤام". لقد ورث السودانيون أبا عن جد السودان بخريطته الحالية ومات الكثيرون في سبيل الدفاع عن وحدة البلاد وسلامة أراضيها. فهل يعقل أن يتم تقسيم البلاد بهذه

الصورة بموجب قانون تصدره الجمعية التأسيسية التي لم تكتمل حتى الآن، ويجوز أن يصدر قرارها بنصاب ١٣١ عضوا وبأغلبية بسيطة من ذلك النصاب؟

الحديث بأن بعض البلاد الفدرالية بها أكثر من قانون جنائي واحد، حديث لا ينطبق على السودان. فالسودان دولة موحدة وليس اتحادا فدراليا. كما أن القول نفسه غير صحيح. ففي الولايات المتحدة يلزم الدستور كل الولايات بأن تراعي قواعد وقيودا وأحكاما عامة تتعلق بالتشريع الجنائي. أهم تلك الأحكام على سبيل المثال: "حرية اختيار الدين" الواردة في المادة السادسة من الدستور التي تنص على "عدم جواز وضع أي شروط قائمة على الدين كأساس لتولي المناصب العامة في الولايات المتحدة" كما نص التعديل الأول (The first ammendment) على أنه "لا يجوز للكونغرس أن يصدر أي قانون يفرض تحكم أي دين أو يحرم الممارسة الحرة للأديان" (Establishment of religion) وشمل الدستور على الكثير من الإجراءات الجنائية التي تشكل أساس القانون الجنائي مثل:

أ ـ حظر تعليق حق المطالبة بإطلاق سراح السجين (Suspension of the writ of habeas corpus)

ب ـ وجوب محاكمة الجرائم بوساطة المحلفين (Jury trial).

ج ـ حظر إصدار القوانين الجنائية بأثر رجعي "البندين التاسع والعاشر من المادة الأولى" كما اشتمل الدستور على مجموعة من القيود المتعلقة بحقوق الإنسان مما ورد في إعلان حقوق الإنسان هي:

أ ـ حماية الأشخاص ومساكنهم ومراسلاتهم وممتلكاتهم من التفتيش والقبض بصورة غير معقولة.

ب ـ تحريم الضغط على المرء لإدانة نفسه أو أن يصبح شاهدا ضد نفسه. (Self Incrimination) التعديل الخامس.

ج ـ وجوب محاكمة كل الجرائم بوساطة المحلفين (البند الثاني من المادة الخامسة).

هـ ـ عدم جواز فرض كفالة باهظة (Excessive Bail) (التعديل الثاني).

و ـ عدم وجواز إصدار عقوبة قاسية (Cruel and unusual punishment)

وعلى الرغم من عدم وجود قانون جنائي فدرالي إلا أن هنالك بعض الجرائم منصوص عليها في البند الثامن من المادة الأولى من الدستور مثل جريمة الخيانة العظمى وتزييف العملة والقرصنة والجرائم في أعلى البحار وكل الجرائم التي ترتكب ضد مبادئ القانون الدولي، وهي تسري على كل الولايات المتحدة.

وبناء على ما ورد أعلاه، فإن الولايات المتحدة لا تملك الحق في أن تشرع بصورة تتعارض مع هذه الأحكام والقيود. فإذا أضفنا إلى ذلك أن الولايات المتحدة تسير على نهج القوانين الأنجلو سكسونية فإننا نجد تناسقا كبيرا في أحكام قوانينها الجنائية التي لا يمكن أن تبنى على اختلافات في الدين أو العنصر أو الجنس.

أما في الاتحاد السوفييتي وهو دولة فدرالية نشأت من اتحاد عدد من الجمهوريات التي كانت تمثل بلدانا مستقلة، فإننا نجد أن أسس القوانين الجنائية والمدنية يضعها بكل تفاصيلها مجلس السوفييت الأعلى وليس من اختصاص الجمهوريات أن تشرع في أي أمر يتعارض مع هذه الأسس، (انظر المادة ١٤ من الدستور السوفييتي). أما في دولة نيجيريا الفدرالية فإن التشريع الجنائي من اختصاص البرلمان الفدرالي وحده.

وهذه الأمثلة جميعها توضح خطأ القول بأن البلاد الفدرالية يمكن أن يكون بها تشريعات تختلف في طبيعتها من ولاية لأخرى وفقا لدين الشخص أو جنسه أو عنصره، وإن واضعي مشروع القانون الجنائي لسنة ١٩٨٨، في واقع الأمر، قد قرروا سلفا تقسيم السودان إلى دولتين مختلفتين.

٢ـ فرض الإسلام على غير من لا يدينون به من السودانيين

وفي اجتماعات لجنة الوفاق الوطني للقوانين البديلة تم الاتفاق بإجماع كل الأطراف على مبدأ ثان هام نص على الآتي:

(لا مكان لفرض الإسلام على غير المسلمين.. " وغير المسلمين أصبحوا يمثلون ثقلا معتبرا في الأقاليم الشمالية وخاصة العاصمة القومية. فإذا بمشروع القانون الجنائي يفرض عليهم الخضوع لأحكام كل المواد المتعلقة بالحدود والقصاص دون اعتبار لكونهم مواطنين لهم الحق في السكن في أي جزء من البلاد دون أن تنطبق عليهم أحكام قوانين دينية لا يعتقدون بها. أليس قهرا عليهم؟

وفي هذا السياق لا يختلف القانون الجنائي عن قوانين سبتمبر فهو أيضا يعرض على غير المسلمين قوانين وأحكاما لا يدينون بها وقد تتعارض مع أحكام أعرافهم ودياناتهم.

وللسببين أعلاه وصف البعض مشروع القانون الجنائي بأنه أسوأ من قوانين سبتمبر ١٩٨٣، لأنه:

١ـ قسم البلاد إلى قسمين دار السلام ودار الحرب.

٢ـ فرض أحكام الإسلام بقوة القانون على سودانيين لا يدينون بالإسلام، وكأنهم نازحون للسودان من بلاد أخرى.

٣ـ مشروع القانون الجنائي مدخل للدولة الدينية

علمتنا تجربة سبتمبر ١٩٨٣ أن صدور قانون للعقوبات قائم على أساس ديني ما هو إلا مدخل للدولة الدينية. فبعد أقل من عام من إصدار قانون العقوبات سنة ١٩٨٣، تمت مبايعة السفاح إماما للمسلمين بحجة أنه أصبح يحكم وفقا "لشرع الله" وتبع ذلك بأن بدأت الاستعدادات لتعديل الدستور وبالصورة التي تتطلبها الإمامة الدينية حتى يصبح السفاح حاكما مدى الحياة، ويتغير شكل ومضمون الديمقراطية النيابية ليصبح ديكتاتورا مطلقا: وقد شملت التعديلات المقترحة على دستور ١٩٧٣ المواد الآتية:

ـ المادة ٨٠ وكانت تقرأ "دورة الرئاسة ست سنوات قابلة للتجديد فأصبحت دورة الرئاسة تبدأ من تاريخ البيعة ولا تكون محددة بمدة زمنية معينة" ويعني ذلك أنها أصبحت مدى الحياة.

ـ المادة ١١٢ وكانت تقرأ " في حالة خلو منصب الرئاسة يتولى نائب رئيس الجمهورية الأول الرئاسة ويتم انتخاب رئيس جديد خلال ستين يوما" فأصبحت "يجوز لرئيس الجمهورية أن يعهد إلى أي أحد من المسؤولين وذلك بكتاب مختوم موقع عليه بخط يده ويفض في مجلس الشورى وعلى المجلس مبايعة صاحب العهد مدى الحياة".

ـ المادة ١١٥ كانت تقرأ "يجوز محاكمة رئيس الجمهورية إذا اتهمه ثلث أعضاء مجلس الشعب وأيدهم ثلثان" فأصبحت "لا تجوز مساءلة رئيس الجمهورية أو محاكمته".

ـ المادة ١٢٨ وكانت تقرأ "رئيس مجلس الشعب ينتخبه المجلس" فأصبحت "رئيس مجلس الشعب يعينه رئيس الجمهورية".

ـ المادة ١٨٧ وكانت تقرأ "الهيئة القضائية مستقلة ومسؤولة أمام رئيس الجمهورية عن حسن الأداء" فأصبحت "الهيئة القضائية مسؤولة مع رئيس الجمهورية أمام الله".

ـ المادة ١٩١ وكانت تحدد صلاحيات مجلس القضاء العالي فأصبحت "تحال جميع صلاحيات مجلس القضاء العالي إلى رئيس الجمهورية".

ـ المادة ٢٢٠ عدلت حتى تصبح نقض البيعة للإمام خيانة عظمى، هذا ما ينتظرنا إذا ما أجيز مشروع القانون الجنائي.

هذه التعديلات لم نقتبسها من تجارب السلف في العهد العثماني أو العباسي أو في عهد بني أمية، إنها تجربة حديثة قاسية ما كنا لنتجاوزها لولا عناية الله وإرادة الشعب الغلابة التي أطاحت بنظام السفاح ومهندسي تعديلاته الدستورية في انتفاضة الشعب في مارس أبريل ١٩٨٥ . وكان قد سبق تلك التعديلات المقترحة قانون السلطة القضائية لسنة ١٤٠٥ هـ الذي جعل السفاح يهيمن على تعيين القضاة ـ وفصلهم وترقيتهم ونقلهم وإعارتهم.

الحكم بشرع الله شعار يرفع في غير مقاصده الدينية. والهدف منه كما بينت تجربتنا الحديثة هو أن تكون الأحكام المتصلة بالحدود والقصاص مدخلا للدولة الدينية.

فالحكم بالقوانين الشرعية يقوم بالسودان منذ عشرات السنين وتعمل به المحاكم الشرعية منذ الحكم الثنائي ويشتمل على كل الحقوق والمعاملات بين المسلمين في المسائل المتصلة بالميراث والهبات والوصايا والأوقاف الأهلية والخيرية والطلاق والحضانة والنفقة ولم نسمع أن شخصا قد اعترض على ذلك.

إلا أن القول بأن تطبيق الأحكام المتعلقة بالحدود والقصاص هي وحدها "شرع الله" فهو دعوة يراد منها الانتقال بالحكم الديمقراطي المتفق عليه إلى حكم ديني حيث يتحكم الإمام بالحق الإلهي وتزول كل الأسس الديمقراطية للحكم المتفق عليها في الدستور الانتقالي مثل التعددية وكفالة الحريات واستقلال القضاء وسيادة الهيئة التشريعية.

٤ـ المادة ١٢٩ جريمة الردة

عقوبة جريمة الردة مختلف عليها بين الفقهاء. فلم يصدر بشأن العقوبة نص قرآني قاطع. والأحاديث التي أشارت إلى تلك العقوبة أحاديث لآحاد لا يعتد بها كالنص القطعي. وفي مشروع قانون الحدود الذي قدمه النائب العام السابق في عام ١٩٨٧ رفض النائب العام اعتبار الردة جريمة دنيوية تستوجب الحد. ويتفق معه في ذلك السيد رئيس الوزراء في استعراضه للقانون الجنائي لسنة ١٩٨٨ (الأيام ٢ أغسطس ١٩٨٨).

أما النص الوارد في مشروع القانون الجنائي. المادة ١٢٩ (١) فهو نص فضفاض ضعيف الصياغة مما يسهل على القاضي أن يفسره التفسير الذي يوافق هواه. "يعد مرتكبا جريمة الردة كل مسلم يروج للخروج من ملة الإسلام أو.. " وأكثر رجال الفقه الإسلامي تشددا يصرون أن تشتمل الجريمة على عنصرين هامين:

أ ـ رجوع المسلم عن الإسلام.

ب ـ مع توافر العنصر المعنوي بأن يعتمد الشخص إتيان الفعل أو القول الكفري.

والفرق واضح وكبير بين الرجوع عن الإسلام بالفعل أو القول الكفري وبين "الترويج للخروج من ملة الإسلام". لقد شهدنا بالفعل كيف حاول القاضي المكاشفي في محاكمة البعثيين أن يدين فكر البعث على أساس أنه فكر شعوبي وينطوي على خروج على ملة الإسلام مما يمهد له السبيل لتطبيق حد الردة عليهم,ولولا حكمة الدفاع لما خرج المتهمون من هذا المأزق أحياء.

وهذه الجريمة المستحدثة لم تكن موجودة في قانون العقوبات لسنة ١٩٨٣ ولا في أي قانون آخر للعقوبات في السودان، وبالرغم من ذلك فقد أعدم بموجبها الأستاذ محمود طه في مؤامرة كانت أضلاعها تتشكل من قادة الجبهة الإسلامية القومية، والسفاح وبعض مستشاريه والقاضي المكاشفي فكيف يصبح الحال حينما ينص على هذه الجريمة بهذه الصورة في قانون للعقوبات؟

الهدف من صياغتها لا يخفى على أحد، فالقصد يتجه لإدانة الخصوم السياسيين وعلى رأسهم الشيوعيين، والداعين لعدم الزج بالدين في السياسة والقانون ودعاة التروي والتريث قبل تطبيق القوانين الدينية ثم تصفيتهم تحت ستار "الخروج على ملة الإسلام". ومثل هذه الحملة، إذا بدت، فسوف تطال كل من يختلف مع مدرسة الهوس الديني المتمثلة في الجبهة القومية الإسلامية بما في ذلك الطوائف الدينية المنافسة الأخرى.

ونظرة واحدة في صحافة الجبهة القومية التي تصف كل معارض لها بالكفر والإلحاد والعداء للإسلام تظهر لنا صدق هذا الاستنتاج.

٥- عقوبة الجلد

في لجنة الوفاق الوطني البديلة تم الاتفاق بحضور كل الأطراف بما في ذلك الجبهة القومية الإسلامية وحزب الأمة على حذف عقوبة الجلد من قانون العقوبات بوصفها عقوبة محطمة للكرامة الإنسانية وألا تطبق على الأحداث إلا في عشر جلدات لا أكثر وذلك إعمالا للحديث الشريف "لا يضرب فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله" ثم صدر بذلك تعديل في مشروع قانون التعديلات المتنوعة وأودع منصة الجمعية التأسيسية بغرض إجازته بالإجماع.

وبالرغم من ذلك فقد أعاد مشروع القانون الجنائي الجلد في أكثر من عشرين جريمة ولم يأخذ بالحديث الشريف ولا بما اتفق عليه في لجنة الوفاق.

وعلينا أن نتساءل بصدق، ما الغرض من كل ذلك، هل هو تمهيد لتكرار تجربة سبتمبر الغراء مرة ثانية؟

٦- عقوبة الزنا

اختلف الفقهاء في تقدير عقوبة الزنا. فقد وردت فيه آيات قرآنية اختلف الفقهاء في تفسيرها. قال تعالى "فإذا أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من عذاب" أي عقاب الأمات المحصنات إذا زنين هو نصف عقاب المحصنات. وقد فسر الفقهاء أن مثل هذا العقاب لا بد ان يكون الجلد وليس الرجم لأن الرجم ليس فيه نصف. ولم يأخذ الفقهاء بما جاء في آية أخرى حيث قال تعالى: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة" على اعتبار أن الآية الأولى قد نسخت الأخيرة.

وعلى هذا الفهم أخذ مشروع قانون الحدود لسنة ١٩٨٧ الذي قدمه النائب العام السابق الجلد عقوبة للزنا ولم يأخذ بالرجم.

ونتساءل مرة أخرى، لماذا كل هذا الاعتداد بالأخذ بأقصى العقوبات تشددا ؟ هل الغرض من ذلك خلق جو من التخوف والإرهاب كما كان الحال بعد سبتمبر ١٩٨٣ أم مزايدة سياسية على طوائف دينية أخرى تختلف من الجبهة القومية الإسلامية في تفسير وتقدير العقوبات الصحيحة للزنا ؟

بالرغم من أن الدستور الانتقالي ينص في مادته الرابعة على أن الشريعة الإسلامية والعرف هما مصدران أساسيان للتشريع إلا أن النائب العام لم يعط أدنى اعتبار إلى أعراف الكثير من القبائل السودانية في جنوب البلاد وغربها ومفهومها للزنا. فبعض تلك القبائل لا يهمها أن يسجن الزاني أو يجلد أو يرجم بقدر ما تهتم بالحصول على التعويض المناسب لمثل هذا التعدي وهو المهر الكامل للبكر ونصف مهر للثيب من الأبقار.

٧ـ شغل الموظف العام بالتجارة

ألغى مشروع القانون الجنائي المادة ١٤٤ من قانون العقوبات التي تحرم اشتغال الموظف العمومي بالتجارة. والغرض من تلك المادة هو ألا يصبح الموظف العام شريكا أو وكيلا للتجارة وهو الذي يحتل منصبا قياديا في مراكز اقتصادية هامة مثل وزارة التجارة والصناعة والمالية وبنك السودان، فيسخر ذلك المنصب وكل الجهاز الحكومي لمصلحته الخاصة.

وبالرغم من تلك المادة، فإننا نشهد كيف استشرى الفساد بين الموظفين العموميين الذين يحتلون مناصب خطيرة في جهاز الدولة. إن إلغاء المادة ما هو إلا إضفاء حماية قانونية لذلك الفساد ورفع يد القانون عن الموظفين الفاسدين.

إن العقوبة الإدارية مهما ارتفعت فلن تزيد على الفصل من الخدمة أو الحرمان من المكافأة أو المعاش، وفي كل الأحوال فهي ليست عقوبة تمثل رادعا للموظف الذي يرغب في استغلال منصبه العام لخدمة أغراضه التجارية التي أصبحت مشروعة بفضل النائب العام.

٨ ـ المادة ٥٣ تقويض الدستور

انتقى المشروع هذه المادة من مشروع القانون الذي صاغته لجنة الوفاق الوطني للقوانين البديلة ولكنه أفرغه في نفس الوقت، من أهم وأخطر محتوياته فقد أصر أعضاء اللجنة أن يذكر النائب العام في مذكراته التفسيرية لمشروع قانون العقوبات المقترح، أن الدستور المقصود في هذه المادة هو الدستور الحالي القائم على مبدأ التعددية الحزبية، وكفالة الحريات واحترام الحقوق واستقلال القضاء وسيادة الهيئة التشريعية على كل أجهزة الدولة. وليس كل دستور. والغرض من ذلك هو قفل الطريق أمام كل ديكتاتور يحاول استغلال هذه المادة ضد خصومة بعد إفراغ الدستور من محتواه الديمقراطي الليبرالي المتفق عليه وتحويله إلى أداة لخدمة الأمة الدينية أو ديكتاتورية ـ الحزب الغالب كما فعل مهندسو السفاح عندما حاولوا تعديل دستور ١٩٧٣ في اتجاه الأمة الدينية.

كان اقتراح لجنة الوفاق الوطني هو الضمانة الوحيدة في أن تخدم تلك المادة حماية الدستور وحماية الديمقراطية. وبانعدام مثل هذه الضمانة تصبح المادة أداة لخدمة كل ديكتاتور مرتقب.

٩. اختزال الجرائم

من أخطر الأخطاء التي وقع فيها مشروع القانون الجنائي اختزال الجرائم بصورة تسيء للتجارب القضائية السودانية التي تطورت في مجال تفريد الجريمة وتقرير العقوبة المناسبة لكل فعل جنائي حسب خطورته على المجتمع. نأخذ مثالا واحدا لذلك، جرائم التعدي الجنائي بلغ عددها في قانون العقوبات عشرين مادة امتدت من المادة ٣٨٠ حتى المادة ٣٩٩ وتناولت تعريف التعدي والتعدي على الأمكنة، والتعدي على الأمكنة مع الترصد، ثم التعدي على الأمكنة ليلا مع الترصد ثم التعدي على الأمكنة بغرض ارتكاب جريمة عقوبتها الإعدام والتعدي على الأمكنة لتسبيب الأذى ثم حددت مقداراً معلوما للعقوبة وفقا لجسامة الجريمة وخطرها على المجتمع. ولكن واضع مشروع القانون الجنائي أفرد مادة واحدة هي المادة ١٨٦ لكل أنواع التعدي الجنائي وترك الأمر للقاضي لتقدير العقوبة التي يراها. لقد كان القاضي مقيدا بإصدار العقوبة وفق ما هو مبين أمام كل جريمة حسب خطورتها من حيث الزمان والمكان ونوع الأذى أو الضرر الذي نتج عنها. أما الآن فقد أصبح القاضي، بحكم هذا المشروع، يحتل مكان المشرع ليقضي بأية عقوبة يراها مما قد يخلق تضاربا في الأحكام التي يصدرها القضاة، كل حسب هواه.

وما قيل عن جريمة التعدي الجنائي ينطبق أيضا على جرائم السرقة والاحتيال والإتلاف وخيانة الأمانة. وكلها جرائم قام المشرع قرابة قرن كامل، على تفريدها إلى جرائم مفصلة وفق ظروف المكان والزمان وخطورة الضرر على الأفراد والمجتمع. وعلى هذا المنوال عملت المحاكم السودانية وتركت أدبا غنيا من السوابق القضائية بكاملها. غير أن واضع القانون الجنائي آثر أن يضرب بكل هذا التراث عرض الحائط.

١٠. مصادر التشريع

اختزال واضع المشروع للجرائم، وتجاهله لتجارب العمل القضائي يقودنا إلى موقف المتحيز من مصادر التشريع. لقد نصت المادة الرابعة من الدستور الانتقالي على أن الشريعة الإسلامية والعرف هما مصدران رئيسيان للتشريع. وقد كان من رأي المعارضة الديمقراطية عند مناقشة الدستور الانتقالي، أن يضاف إلى هذين المصدرين السوابق القضائية السودانية وما تراكم من تجارب قضائية على مدى ثمانين عاما كما اقترحت أيضا أن يضاف إليهما مبادئ العدالة التي توصل إليها الفكر القانوني في العالم. غير أن المشرعين في ذلك الوقت لم يأخذوا بهذين الاقتراحين.

أما الآن فقد انحصر الأمر في مصدر واحد للتشريع هو الشريعة الإسلامية وأهمل العرف إهمالا كاملا. وهو أمر لا يمكن إلا أن يفسر على أنه إملاء لاتجاهات سياسية وحزبية ضيقة لا تعترف بالفوارق الدينية والعرقية الموجودة في السودان.

لقد نسي واضع المشروع أن هناك ملايين من السودانيين في الإقليم

الجنوبي وفي غرب السودان وشرقه وبين العرب الرحل تحكم علاقاتهم قواعد ثابتة للعرف في مجال النزاعات القبلية، وجرائم السرقة والزنا وحيازة وشرب الخمر. ومنهم الكثيرون ممن لا يدينون بالإسلام أصلا. فكيف يصح أن نتجاهل وضعا مثل هذا كان القضاء السوداني يضع له اهتماما كبيرا ويفرد له حيزا مرموقا في عمله القضائي.

١١ـ خلاصة

نخلص من كل ذلك إلى أن مشروع القانون الجنائي الذي قدمه النائب العام لا يمكن أن يدعى بديلا لقوانين سبتمبر، فقد جاء أسوأ منها لأنه:

آ ـ قسم البلاد إلى قسمين دار سلام ودار حرب.

ب ـ فرض أحكام الإسلام في الحدود والقصاص على سودانيين لا يدينون بالإسلام مما يتعارض مع أحكام الدستور الانتقالي.

ج ـ مهد السبيل للدولة الدينية القائمة على أساس الحكم بالحق الإلهي والتي لا تعترف بما اتفق عليه من أحكام تتعلق بالحريات والحقوق واستقلال القضاء، وسيادة الهيئة التشريعية، وبالتعددية الحزبية .

د ـ وضع نصا فضفاضا لجريمة، اختلف الفقهاء حول عقوبتها دنيويا، سماها جريمة الردة لكي ينال من الخصوم السياسيين والدينيين.

هـ ـ مال للأخذ بأشد العقوبات قسوة مثل الجلد والرجم ليشيع جوا من الخوف والإرهاب.

في مثل هذه الظروف التي يعيشها شعبنا ويواجه فيها أشكالا من الكوارث لم يعرف لها مثيلا، ككوارث الأمطار والفيضانات والسيول،

وتهديد أسراب الجراد والأوبئة الفتاكة بالإضافة إلى الحرب الأهلية المستعره في جنوب البلاد والنهب المسلح في غربها - في مثل هذه الظروف لا يحتاج هذا الشعب الصابر إلى ما يزرع الفرقة بين صفوفه ويؤجج نار الفتنة بين طوائفه الدينية والسياسية، بل يحتاج لمزيد من التعبئة لتوحيد صفوفه لاجتياز كل هذه المحن والكوارث ولوضع حد للحرب الأهلية والنهب المسلح.

- أما البديل لقوانين سبتمبر ١٩٨٣ فهو موجود بين ظهرانينا، وهو موجود في مجموعة القوانين التي وضعتها لجنة الوفاق الوطني للقوانين البديلة برئاسة السيد ميرغني النصري ولا داعي لهدر المزيد من الجهود دون طائل.

دور الإسلام في شمال أفريقيا
بعض جوانب التطور السياسي

أ . ف. مالا شينكو

شهد الإسلام في أفريقيا صعودا ونزولا خلال العشرين عاما الماضية. فقد كان في مقدمة الأحداث السياسية حينا، أو كان متقهقرا في الخلف، مقتصرا على الميدان الأخلاقي حينا آخر. ولكن أعقب ذلك صعودا أكثر قوة. وعلى العموم، فقد بقي تأثير الدين على الحياة الاجتماعية مستقرا.

وقد كان الوضع في المغرب العربي متميزا. والواقع أنه كان يعكس الميول القصوى لتأثير العامل الديني على الحياة السياسية والاجتماعية في المنطقة. فقد كانت هناك حركات استقلال برزت تحت راية "الحروب المقدسة" (الجهاد) في الجزائر في الثلاثينات والأربعينيات من القرن الماضي، وفي المغرب في عشرينيات القرن الحالي. لقد كانت حركة الاستقلال الجزائرية، على العموم، ذات صبغة إسلامية. وكان هذا قد تعزز، إلى حد معين، بالنشاطات السياسية والتنويرية لجمعية العلماء الجزائريين بقيادة الشيخ أحمد بن باديس، رجل الإصلاح البارز في المغرب العربي.

لقد كان للإسلام أثر قوي على أيديولوجيا الثورة الجزائرية التي أطلق دعاتها على أنفسهم اسم: المجاهدين، أي المحاربين في حرب مقدسة.

وفي شمال أفريقيا، وبخاصة في تونس، برزت الميول العلمانية بوضوح أكبر، لأن موقف الحزب الدستوري الجديد، بقيادة الحبيب بورقيبة، من الإسلام، يمكن أن يربط بموقف الكماليين في تركيا.

واستنادا إلى الباحث السوفييتي ن. أ. ايفانوف "كان الحزب الدستوري الجديد حزبا من المثقفين والبرجوازية الصغيرة المتأوربة "متأثرة بالفكر الأوروبي"حزب متغربين" (متأثرين بالغرب" "يحلمون بتجديد جذري للمجتمع التونسي، ويدافعون عن أفكار قومية علمانية.. " إن الميول العلمانية سيطرت على السياسة في الدوائر الحاكمة الجزائرية والمغربية في زمن حركة الاستقلال.

وأظن أن تجربة الميول القطبية في منطقة المغرب العربي ترتبط بالمواجهة الخاصة بين عالمين: العالم المسيحي ـ الأوروبي من جهة، وعالم الإسلام من جهة، وذلك في وقت كان أناس من حضارة غربية يستوطنون بالتدريج على أرض الإسلام. وقد شكل هؤلاء جسما اجتماعيا ـ ثقافيا كبيرا كان يقف، باستمرار، في تضاد مع السكان الأصليين. وفي الوقت نفسه كانت للأوروبيين فرص لغرس ثقافتهم وأيديولوجيتهم، ومثلهم وقيمهم في المغرب أكثر مما في المشرق. ويمكن القول إن مقاومة النفوذ الأجنبي كانت تتناسب تناسبا طرديا مع قوة عدوانية. فكلما كان التغلغل الأوروبي أعمق في المجتمع المحلي، كانت المقاومة التي يواجهها أكبر. وبالتالي فقد ظهر ميل علماني قوي، سهل بروزه، من جهة،

تعرض النخبة الثقافية المحلية لتأثيرات الثقافة الأوروبية، في جانب، والجهود الدائبة للحفاظ على هويتهم الأصلية، التي جرى (ويجري) التعبير عنها، إلى حد كبير، في أشكال دينية أو دينية ـ قومية.

وخلال فترة الستينيات ـ الثمانينيات يمكن تمييز ثلاث فترات، الفترة الأولى تمتد من الاستقلال إلى أحداث أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات، والتي تسميها الصحافة بـ "الصعود الإسلامي". والفترة الثانية، تتميز بتزايد دور العامل الإسلامي، أما الفترة الثالثة فتبدأ منذ منتصف الثمانينيات، حيث خفت حدة الجموح، وحان وقت استخلاص الاستنتاجات وصياغة التوقعات.

وتنبغي الإشارة إلى أن اشتداد تأثير العامل الإسلامي في شمال أفريقيا لم يتزامن مع نموه العام. ففي الجزائر على سبيل المثال، بدأت العملية المذكورة في منتصف الثمانينات، وبسبب ذلك لم يكن بالوسع أن ترتبط بارتفاع النشاط تحت راية الشعارات الدينية في مناطق أخرى من "العالم الإسلامي" وجاء انتعاش القوى الأصولية في تونس بعد حصول "المد الإسلامي". أما بالنسبة للمغرب فإن نشاط الإسلاميين ظل تحت سيطرة الحكومة ولم يتسبب في أية هزة تذكر في البلاد. وقد تحفز الانبعاث الإسلامي، في كل واحد من هذه البلدان الثلاثة، بفعل عوامل اجتماعية ـ اقتصادية ملموسة وذات طابع خاص. ورغم الشبه الكبير بين هذه العوامل من وجهة نظر نشوئها وتكونها، بمثيلاتها في المراكز الرئيسية للنشاط السياسي والديني، فإن لها مع ذلك طابعها الخاص.

إن الميل الرئيس في سياسة الأحزاب الحاكمة هو الاهتمام باستثمار الإسلام كوسيلة للتعزز القومي والتعبئة الجماهيرية في النشاط الاجتماعي والعمل، بغية تحقيق الخطط التي صاغتها الدوائر الحاكمة،

التي تؤمن بالطريق العلماني للتطور السياسي ـ الاجتماعي في بلدانها. إلى جانب ذلك، فإن التوجه للإسلام كان يراد به توكيد أن السياسة الرسمية تتماشى مع الإرث التقليدي الثقافي والروحي. وقد وجد ذلك أكمل تعبير عنه في المغرب والجزائر.

فموقف حكومات المغرب العربي من الجهاد موقف نموذجي. فقد كانت تفهم بالجهاد نشاطات علمانية من قبيل إشادة مصانع، زراعة غابات أو تخطيط الأسرة.

إن الميل الرئيس في سياسة حكومات المغرب العربي، كان وما يزال، هو الحد من نشاطات العلماء، وإخضاعهم للإدارة العلمانية. كانت تونس أكثر البلدان ثباتا في ذلك. فقد جرت في تونس خلال الخمسينيات ـ الستينيات، إصلاحات راديكالية تم فيها تأميم أراضي الحبوس، ووقف العمل بالشريعة، وإلغاء المحاكم الشرعية. وجرت إعادة تنظيم التعليم الديني بصورة أساسية، وأغلقت الكتاب والكتاتيب، وصار التعليم الديني مقصورا على المدارس الحكومية وتحت إشراف الحكومة. وأدت هذه الإجراءات جميعا إلى تقليص النفوذ الديني على عقول وأرواح الشباب التونسيين. بالإضافة إلى ذلك جرى شن العديد من الحملات الأيديولوجية والسياسية لتقليص الأثر الروحي والاجتماعي للأعياد الإسلامية ولشهر الصيام الإسلامي، رمضان.

وجرى شيء مقارب في الجزائر، وإن يكن بدرجة أقل. مع ذلك كانت مواقع العلماء في الجزائر أكثر رسوخا، وإلى جانب ذلك فإن قادة البلاد اتبعوا سياسة أكثر مرونة تجاه الإسلام. ولم يكن ثمة إجماع في رأي القيادة التونسية حيال استثمار الدين لأغراض سياسية.

وبقدر ما يتعلق الأمر بالمغرب، فقد تحدد الوضع سلفا بكون العاهل المغربي هو أعلى سلطة دينية، وهو على درجة كافية من النفوذ لصد تدخل العلماء في شؤون إدارة الدولة.

إن العلاقة بين السلطة والعلماء، وكذلك سيطرة الأولى على الآخرين، أثرت دوما على الوضع السياسي في المغرب. فقد كانت تقييدات السلطة لنشاطات الأئمة والملالي، وغيرهم من رجال الدين، تصطدم، في الغالب، بمقاومة من هؤلاء. فقد كانوا يدافعون عن استقلالهم بكل طريقة ممكنة.

وإلى جانب إجراءات الحد من الوضع المستقل للعلماء، سعت السلطة إلى تقليص دورهم في المساعدة على تنفيذ الخط الرسمي أو تأويل هذا الخط من الوجهة الدينية. ومن بين إجراءات الحكومة لإبقاء العلماء تحت سيطرتها هو دفع الرواتب الحكومية لهم. ويتميز هذا الإجراء بأهمية خاصة في الريف حيث تتوقف إيرادات الجوامع على موقف السكان المحليين من العلماء. وإذ يعتاش العلماء على الجماعة الدينية، فإن عليهم الاعتماد على الأغنياء. وفي ظروف كهذه يتمتع ملاك الأرض بأكبر نفوذ، وكثيرا ما يعتنون برفاه الجوامع، فيحتفظون بالملالي تحت سيطرتهم. إن درجة اعتماد الملالي على ملاك الأرض يمكن تبيانها من خلال الأحداث المتصلة بتنفيذ إصلاح زراعي ما. فملاك الأرض الأغنياء، المعارضون للإصلاح الزراعي، شنوا حملتهم عليه تحت شعارات دينية، واستخدموا ملالي الجوامع كناطقين باسمهم. والواقع أن الجوامع تحولت إلى مراكز معارضة ريفية.

إن الحكومات تحتاج إلى هيئات خاصة لضبط نشاطات العلماء.

وهناك وزارات أو لجان مكلفة بهذه المهمة. ففي المغرب تضطلع بهذه المهمة وزارة الحبوس والإسلام. وفي الجزائر تقوم وزارة الشؤون الدينية بذلك. وهناك علاوة على ذلك هيئات مختلفة تضم قادة دينيين وموظفي الدولة. وقد أنشئ المجلس الإسلامي الأعلى في الجزائر عام ١٩٦٦ . وتشكل المجلس الأعلى للعلماء في السنة ذاتها. إن المجالس واللجان، خلافا للوزارات، هي من الناحية الرسمية هيئات مستقلة عن الحكومة بيد أن القرارات التي تصدر عن هذه الهيئات نادرا ما تتعارض مع التوجهات الرسمية. وكقاعدة فإن الهيئات المذكورة لا تهاجم المعارضة، وغيرها. ومن المهمات الموضوعة أمام الوزارات واللجان المذكورة، والتي تعول عليها السلطات، هي تربية الجيل الجديد من الشباب الميالين للتأثر بالثقافة والأيديولوجية الأوروبية أكثر من القطاعات الأخرى للسكان. إن الدوائر الحاكمة تقلق إزاء اهتمام شطر من الشباب، وخاصة العمال، بالماركسية. وفي الوقت نفسه فإن "الأئمة الحكوميين" قد وجهوا لإبداء التشدد مع "الخصوم الإسلاميين" والرد على تهجمهم على النهج الرسمي، وبخاصة من جانب المعتصمين الإسلاميين، مثل الأخوان المسلمين، الذين يحرضون على القيام بأعمال عنيفة.لقد تزايد نشاط القوى الدينية في الميدان السياسي في شمال أفريقيا، وبخاصة أواخر السبعينيات ومطلع الثمانينيات. وقد تحدد ذلك بفشل النماذج المحلية للتطور، وهذه بالمناسبة سمة مشتركة في العالم الإسلامي كله. وتنبغي الإشارة، بالإضافة إلى ذلك، أن النهوض السياسي - الديني ليس مقصورا على العالم الإسلامي وحده. وهذا ما تبينه أحداث معينة في بورما، أو عودة انبعاث البوذية في فيتنام. ومن هنا، فإن من الخطأ ربط

الأحداث في المغرب العربي بإيران مباشرة. ويبرهن على ذلك أن ذروة النزعة الإسلامية في شمال أفريقيا تطابقت مع فتور موجة التعصب الديني في إيران، حيث بدأت الخيبة بالوعود الدينية تبرز آنذاك.

إن جذور أحداث ١٩٨٤ـ ١٩٨٥ في المغرب والجزائر يمكن أن تفسر بأسباب اجتماعية ـ اقتصادية. لكن الإسلاميين لم يتدبروا أمر اقتناص المبادرة. ويمكن للمرء أن يفهم بتعبير الإسلاميين، هنا في هذه الحالة، على أنهم مجموعة سياسية صاخبة تشارك في الأحداث أكثر منها قيادة للمعارضة.

وفي الفترة نفسها برزت هناك مجموعات تدعو إلى إحياء الإسلام، وتسعى إلى نيل الدعم في الأوساط البرجوازية الصغيرة والقطاعات غير البروليتارية، وسط الطلاب والمثقفين. إن مثال المغرب يبين أن نهوض النزعة الإسلامية جاء نتيجة لفشل السياسة الاقتصادية والاجتماعية للدوائر الحاكمة. ففي تونس، على سبيل المثال. فإن التحركات الأولية القوية التي قام بها الأصوليون ارتبطت بتراجع "التجربة الاشتراكية" لرئيس الوزراء السابق بن صالح، في الستينيات. وتدهور الوضع الغذائي، وارتفاع الأسعار، أديا إلى اندلاع مظاهرات جرت بشعارات أصولية في تونس والمغرب في الثمانينيات.

ومن أكبر التحركات التي قام بها الأصوليون هو "تمرد الخبز" الأسطوري الذي وقع شتاء ,١٩٨٤ وأذكر ذلك لأن هذا الانفجار للسخط الجماهيري هو، برأيي، نموذج من نواح عدة على الاضطراب الذي اكتسح العالم الإسلامي في السبعينيات والثمانينيات. وقد نجم عن النقص الحاد في الغذاء. إن ارتفاع أسعار الخبز كان السبب المباشر

للتحركات. وكانت ، كما قال قبلي العربي بن حميدي "شرارة في برميل بارود". إن اللافتات التي رفعها الناس لم تكن خضراء اللون. وانضم المتطرفون إلى الناس في الشوارع لاحقا، ساعين إلى اقتناص المبادرة، وقد تمكنوا من ذلك ولكن ليس إلى المدى المطلوب. وكان بوسعهم أن يسبغوا على المظاهرات مسحة تعصب ديني، وقد أفلحوا جزئيا في توجيه الناس "الوجهة الإسلامية".

وحدث شيء مماثل لذلك في المغرب، في العام الماضي ١٩٨٧ . لقد اندلعت التحركات الجماهيرية هناك بفعل ارتفاع حاد في أسعار السلع الاستهلاكية. في ذلك الوقت كانت هناك دزينتان من المجموعات الأصولية. إن عبد السلام ياسين، ناشر صحيفة "الجماعة" منذ عام ١٩٧٥ ، وهي صحيفة تنشر أفكار الإحياء الإسلامي، ومحمد مطيع، وهو أحد الذين شاركوا في الاعتصام بالحرم المكي في كانون الأول ١٩٧٩ ، هما من بين أبرز القادة الأصوليين. إن نطاق نشاط هؤلاء في المغرب أعظم مما في تونس. لكنهم في ذلك البلد، لم ينجحوا في توجيه الحركة في اتجاه سياسي - ديني.

واتخذت الأحداث في الجزائر مجرى آخر. ففي هذا البلد لم يكن الوضع الاقتصادي بالقدر نفسه من اليأس. وسعى الأصوليون إلى نسف الإصلاحات التقدمية في ذلك البلد. كما ركزوا نارهم على الانحراف عن الأخلاق والسلوك التقليديين، وعلى السلبية الدينية لشطر كبير من السكان.

وكان تحالف الأصوليين وسائر قوى العارضة من السمات الخاصة المميزة لأحداث الجزائر. فقد تعاون الأصوليون مع البرجوازية الوطنية

(الفئات العليا والوسطى معا) ومع ملاك الأرض الرجعيين. وبرز نشطاء "الخيام" على المسرح، وهي منظمة جرى سحقها في الستينيات والسبعينيات. وانتشرت موجة من البرامج في البلاد. وظهرت شتى أصناف القوى الدينية، التي انغمر أعضاؤها في نشر أفكار الإحياء الإسلامي والقيم وطريقة الحياة الإسلامية.

كان انتصار الخميني في إيران حافزا لتطوير الحركات الإسلامية. رغم أن على المرء أن لا يغالي كثيرا في تأثير الأحداث الإيرانية.

إن اشتداد العامل الإسلامي، والتحرك الجماهيري لفئات اجتماعية معينة تحت الشعارات الاسمية، إضافة إلى ضغط القوة الدينية على الدوائر الحاكمة، أرغم هذه الأخيرة على القيام بإجراءات جوابية. من بين ذلك التوكيد على الجانب الإسلامي في النشاطات السياسية والأيديولوجية. كما تعززت في المستويات العليا للسلطة مواقع الداعين إلى توسيع اللجوء إلى الإسلام. وأعطيت مناصب حكومية هامة لشخصيات سياسية معروفة بمنحاها الديني.

وبات نوعا من التقليد ربط التحريض الذي يقوم به الإسلاميون بتدخل قوى أجنبية وفي المقام الأول إيران. إن حكام إيران لم يدخروا وسعا في تصدير "الثورة الشيعية". وتحاول الدعاية الرسمية في المغرب أن تصور الإسلاميين هناك على أنهم دعاة للمذهب الشيعي، المختلف عن المذهب السني في العديد من النواحي. وهناك ميول مماثلة أيضا في تونس والجزائر. فالأوساط الحاكمة في كلا هذين البلدين تبدي اهتماما جادا بالتأثيرات الضارة للعادات والتقاليد البالية، وتشير إلى مخاطر إحياء التعصب التاريخي. وهناك اتهام يوجه إلى ليبيا بأنها تسعر

المشاعر الدينية. والمعروف أن القيادة الليبية تساند إحياء الإسلام. وتدعو حكومات الدول المسلمة إلى انتهاج "سياسة تطابق القيم الأصلية للإسلام". وعلى أي حال فإن القيادة الليبية لا تنكر حقيقة أنها تقدم إلى بعض الجماعات الإسلامية دعما معنويا، وفي بعض الحالات دعما ماديا أيضا.

ويمكن القول إنه ابتداء من الثمانينيات وبخاصة بعد ١٩٨٥، بدأ تأثير العامل الإسلامي يتقلص في دول المغرب العربي. ويرتبط ذلك بفشل الثورة في إيران. التي هزت القيم الإسلامية، وبخاصة قيم العدالة. كما أنها لم تستطع تحقيق مثال السياسة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي فقد برزا كشيء غير واقعي. أما فكرة الجهاد فقد لويت لتتحول إلى نزعة عدوان ضد دول إسلامية أخرى.

لقد استقر الوضع في بلدان المغرب العربي بعد أحداث ١٩٨٤-١٩٨٥. وقد أدى ذلك إلى تهدئة تلك الفئات الاجتماعية المهيأة لتقبل دعاية الإسلاميين. وتشهد أحداث تشرين الأول/ أكتوبر في الجزائر على مدى نفوذ الإسلام. لقد فشل الأصوليون الجزائريون على أخذ المبادرة ولعب دور الناطق باسم مصالح القطاعات الساخنة. إن الميل العلماني ما يزال قويا على الرغم من تزايد نفوذ العناصر الأصولية ونفوذ الأيديولوجية الدينية. إن كل مساعي الأصوليين لإقرار القرارات الرئيسية بخصوص قضايا التطور الاجتماعي لم تؤد إلى النتائج المرجوة. ولكن نجح الأصوليون في التأثير على ميادين معينة مثل التربية والتعليم. وبوجه عام فإن النفوذ الإسلامي على الحياة السياسية في بلدان المغرب العربي بدا أقل مما في بلدان المشرق العربي، أو الشرق

الأوسط. فالقوميون من مختلف فئات البرجوازية، والفئات الوسطى والمثقفون العسكريون والمدنيون المرتبطون بهم، احتلوا وما يزالون يحتلون المواقع المهيمنة في المنطقة.

إن الأصوليين، بوصفهم قوة معارضة تساهم في الحركات الجماهيرية، فشلوا في إرغام الأوساط الحاكمة على القيام بـ "أسلمة" خطهم السياسي أو زج شعوب بلدانهم في مآسٍ اجتماعية مشابهة لما في إيران. ولكنهم نجحوا، في الوقت ذاته، في تعزيز أنفسهم، واصبحوا واحدة من القوى المؤثرة وجيدة التنظيم والقادرة على التأثير على التطورات اللاحقة.

الإسلام في السياسة بوصفه تشكلا لمركب إشارات
فرضيات لمشروع بحث

لوديك هزيبيجك

إن هدف الندوة الحالية، كما يبدو، هو البحث عن أسباب تنامي انخراط الحركة الإسلامية في كل من الشؤون السياسية الداخلية والخارجية في العديد من البلدان خلال العقود الأخيرة.

وإن مساهمتنا هذه هي محض مناقشة للإمكانات الناشئة عن التأويل المشترك السيميوطيقي (Semiotic) والاتصالي (Communicative) لهذه القضية. وينبغي لنا التوكيد ، منذ البداية، أن ليس في نيتنا صياغة فلسفة أو أيديولوجيا عن هذه الظاهرة: فالهدف النهائي هو نظرية تجريبية ينبغي أن تتسق مع نظرية الاتصالات الرياضية التي طورها كلود شانون، ونوربرت فيز، وغيرهما.

١ـ من الواضح سلفا أنه توجد في منظومة الاتصال الاجتماعي مركبات منفصلة على نحو متبادل، رغم أن حدودها غير متميزة؛ ولدينا في الذهن المذاهب السياسية والفلسفية والدينية وغيرها، إضافة إلى النظريات العلمية، والأساليب في الفن والأدب إلى جانب صياغتها

النظرية، إلخ. وتمثل هذه المجموعة فئة واسعة من الظاهرات، ويمكن دمج فترات تبرز فيها وسط الأضواء، كما أن هناك فترات يطويها فيها النسيان.

ويمكن الافتراض أنها تصبح أجزاء من ذاكرات اتصال فردية.

ويبدو أن سبب وجودها يكمن في التحديد الأكثر أو الأقل دقة لمعانيها وعلاقاتها المشتركة؛ من هنا ينبع أن الإشارات (Signs) هي مكوناتها الأولية.

إن الإشارة هي مفهوم أساسي في السيميوطيقا. وبالنتيجة فإن كل عنصر (item) من الفئة المذكورة أعلاه هو مركب إشارة يستخدم في الاتصال الاجتماعي. إن كلا من الإسلام وأي فلسفة سياسية خاصة أخرى مطبقة في بلد معين، هما عناصر من هذه الفئة، إنهما مركبات إشارة (sign complexes).

٢- دعونا نعرض عددا من خصائص صورة النمذجة التي نحملها في الذهن عند حديثنا عن الاتصال الاجتماعي.

إن كل فعل اتصال في بيئة اجتماعية يتضمن جزأين، التحفيز والاستجابة؛ أما بالنسبة للمصطلحات الأخرى المستخدمة في حقل الاتصال الاجتماعي، راجع ستيفن. و. كنغ (١٩٧٥). إلى أي حد يرتبط هذا الفهم للاتصال الاجتماعي بالمفهوم العلمي للمعلومات (infor-matin)؟

إن المعلومات هي خاصية النظم ومقدارها يقاس بالـ *(entropy)، وهو متغير يقيس درجة ترتيب النظم. إن النظم تغير حالاتها نتيجة نشاط المحفز؛ وبذا تنتقل المعلومات، ويتغير مقدارها. والحالة الجديدة

بعد تلقي الحافز هي استجابة الاتصال. وعليه فإن نشاط الأسباب وعواقبها يمثل، بهذا المعنى، نقلا للمعومات.

إن النظم الاجتماعية البشرية هي مجاميع من الناس. وهؤلاء الأفراد مركبون في بنية بيولوجية واجتماعية. فهناك تشكيلات من أفراد، وعلى سبيل المثال. الأسرة، القبيلة، الأمة، المجتمع، الطبقة، الشريحة. ولكل فرد ذاكرته الخاصة التي تخدم كمصدر لحافز مؤجل. إن الحوافز الخارجية مختزنة في ذاكرة الفرد (وهذه طريقة من الطرق للقيام باستجابات اتصال)؛ فيما بعد يمكن لهذه المعلومات أن تغير وضع الفرد، حين تجري استعادة الحافز المطلوب من ذاكرته. إن بنية الذاكرة تتحور وتتحول بفعل عمليات الاتصال. ويمكن الافتراض أن الذاكرة ذات بنية سيمانطيقية، إذا كنا نتحدث عن محفز واع؛ أما بالنسبة للمحفزات اللاواعية، فإنها قابلة للتحول إلى شكل مناسب سيما نطيقيا، عندما تتحول إلى نموذج واع. عندئذ يجري التعبير عن مستوى الذاكرة بالإشارة. للمزيد من التفاصيل عن المفهوم راجع ل. هزيبيجك ,١٩٨٦

٣ـ إن الإشارة هي المفهوم الأساسي في السيميوطيقا. ويجري التعبير عن المعنى عبر العلاقات بين عناصر items الثالوث، التي تعطي لمكوناتها أسماء مختلفة من قبل مؤلفين مختلفين (دو سوسور، بيرس، موريس) أو مدارس مختلفة:

Chose	Signifie	Signifian
Objekt	Interpretans	Zeicties
Dentatum	Signifialum	Signum
Referm	Semen	Manifestum

انظر. والتر. أ. كوخ ١٩٧٤، ٣١٣ .

إن العلاقات بين أزواج العناصر الثلاثية تكمن، بلا ريب في عمليات الاتصال. وينطبق الشيء ذاته حين يجري استحضار بدائل عن العناصر من الذاكرة، مثلا حين يجري إيداع بنية سيمانطيقية في الذاكرة فإنها تتحول إلى إشارات لغوية.

وهكذا يبدو واضحا أن الصلة بين السيميوطيقا ونظرية الاتصالات تتفق تماما مع الحدس، إنها لا تظهر بوصفها خطوة غريبة من التفكير المجرد.

٤ـ نعود الآن إلى فئة مركبات الإشارة؛ دعونا نميز عمل عناصرها في الاتصال الاجتماعي.

إن كل مجموعة من الأقوال، الرموز، العناصر في أي أسلوب فني، إلخ، تخدم كأداة في الاتصال. ويصح الشيء نفسه على مركبات الإشارة الكبيرة؛ وهي مركبة على نحو تقمع معه غالبية التناقضات المنطقية والسيمانطيقية. وهكذا تمثل مركبات الإشارة نظما سيمانطيقية متراتبة.

ويمكن شرح معنى الاتصال في هذا الترتيب على النحو التالي: إذا جرى استخدام عنصر من عناصر مركب إشارة ترتبي بوصفه محفزا في عملية اتصال، فإنه يحمل معه أيضا العناصر الأخرى الموجودة في مركب الإشارة، سواء كانت قوية الارتباط به أم ضعيفة؛ وقد يحمل معه أحيانا المركب بأكمله. الواقع، إن هذا يمثل طريقة في توسيع طاقة قناة نقل المعلومات. وهكذا فإن جزءا أكبر من ذاكرة المتلقي يتغير ويتركب بنيويا وفقا لمركب الإشارة المعني. وهكذا أيضا فإن متصلا معينا (أي الشخص الذي يقوم باستجابة لمحفز معين) يصبح متصلا محتملا من ناحية

عمليات اتصال مستقبلية؛ هذا يعني أنه سوف يقوم، في المستقبل، باستجابات غير مشوهة لمحفز ينتمي إلى مركب إشارة معين.

إن هناك مركبات إشارة معينة مبنية بهدف التأثير على ذاكرة فردية بأسرها؛ في هذه الحالة فإن المتصل يقوم بالاستجابات غير المشوهة، المتوقعة. إن مثل هذه الشمولية تميز الأديان.

إن مركبات الإشارة المتراتبة كثيرا ما ترعاها وتزرعها مؤسسات خاصة تبذل كل جهد ممكن للحفاظ على مركب الإشارة بلا تغير قدر الإمكان. هذا هو حال الأصولية وغيرها من التصورات. ويبدو أن فعالية المحفز تزداد بتكرار نفس العناصر في المحفزات اللاحقة. ويمكن تخيل عملية الاتصال باعتبارها مساواة، تدريجية بين مستويين من العمليات؛ وتتوجه العملية من المستوى الأعلى إلى المستوى الأدنى، وحين تتساوى المستويات يغدو الاتصال متعذرا عمليا.

ولمواصلة الاتصال، فلا بد من مصدر يولد الفوارق بين مستويات الاتصال المعنية، بخلاف ذلك يصل الـ entropy في النظام الاجتماعي.

وينبغي أيضا أن نشير إلى أن مركبات الإشارة المتراتبة تستخدم لتكوين ذاكرة جماعية من الذاكرات الفردية؛ غير أن مثل مركب الإشارة هذا ليس متطابقا مع الذاكرة الجماعية لمجتمع ما أو لجزء منه.

هناك أيضا طرق أخرى لخلق أو توسيع الفوارق بين مستويات للمعلومات اعتباطيين. إن مختلف أشكال التأثير (الكولونيالية، الغزو العسكري، الهجرة) تعمل بجلاء بنفس طريقة تغير الأجيال.

٦- إن وظيفة الاتصال التي تقوم بها مركبات الإشارة يمكن التعبير عنها أيضا على النحو التالي:

إن الإنسان هو كناية عن فرد يتطلب لوجوده وجود بيئة مشبعة بالمحفزات التي توفر توزيعا معينا وتغير الظروف. وهكذا يرغم الإنسان على البحث عن مصادر جديدة للتحفيز؛ ويجري استكمال المركب الأساسي بآخر جديد.

إن كل مؤسسة أو منظمة ينبغي أن تزيد عدد الاتصالات الممكنة إذا ما أرادت أن تنشط بصورة مناسبة في المحيط الاجتماعي. ويمكن فهم هذه الفرضية بوساطة النموذج الذي يكون فيه معدل الاتصال متناسبا مع عدد الأشخاص الذين لم يتأثروا، عند لحظة معينة، بالمحفز المفترض، ويمكن استخلاص معادلة معينة من هذه الفرضية تحتوي على الكسر : ن / صفر كمعامل لها، حيث ن هي العدد المطلق من الاتصالات الممكنة في لحظة معينة ون صفر هو العدد الابتدائي للاتصالات الممكنة (أي عددها في الزمن صفر). إن قيمة الكسر تزداد بازدياد عدد الاتصالات الممكنة؛ للمزيد من التفاصيل، انظر. ل.هزيبيجك ١٩٨٦، ١٠٠ـ ١٠٥ .

إن تشكيل مركبات الإشارة يمكن له بداهة أن يزيد عدد الاتصالات الممكنة المرتبطة بمركب الإشارة المتشكلة في ميادين غير متطابقة.

إن الفرضيات المتعلقة بأسباب اتصالات مركبات الإشارة المتشكلة يمكن أن تلخص على النحو التالي:

أ ـ إن مجموعة المحفزات تزداد.

ب ـ إن المحفز غير الفعال يجد بديلا عنه في المركب المرفق.

ج ـ إن عدد الاتصالات الممكنة قد يزداد بازدياد الأشخاص الذين لهم ذاكرة مركبة بنيويا وفقا لمركب الإشارة المعني في تشكل معين.

د ـ إن التشكيلات يمكن أن تدمج ميادين نشاط مركبات إشارة فردية.

وينبغي التثبت من هذه الفرضيات وإعادة صياغتها إذا ما أردنا إدخالها في نظرية مستقبلية عن الاتصالات الاجتماعية.

الهوامش

لوديك هزيبيجك (١٩٨٦) ، كميات الاتصال الاجتماعي . مع تطبيقات خاصة على الإسلام والنشوء المورفولوجي الاجتماعي (الإشارات الشرقية ٤٢) ، معهد الشرق في أكاديمية العلوم التشيكوسلوفاكية ، براغ .

ستيفن . و . كنغ (١٩٧٥) الاتصال والتأثير الاجتماعي - أديسون ويسلي ، ريدنغ (ماساشوسيتش) .

والتر . أ . كوخ (١٩٧٤) ، السيميوطيقا وأصل اللغة ، في ؛ و . أ . كوخ (تحرير) . آفاق علم اللغة ، كرونر ، شتوتغارت ، ص ، ص . ٣١٢-٣٤٦ .

الإسلام وتطور الرأسمالية في الكويت

ميلكو فاسيليف

إن أولى المحاولات لتحويل المجتمع التقليدي في الكويت قد اتخذتها النخبة الإقطاعية الحاكمة عمليا بعد نيل الاستقلال مباشرة. ورغما عن أن سياسة الحكومة كانت متجهة نحو تحفيز النمط الرأسمالي المحلي الخاص فإن الأنماط ما قبل الرأسمالية قد ظلت هي الحاسمة من حيث التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية، حتى أواسط السبعينيات.

كان ارتفاع أسعار النفط والوتائر العالية المقدرة للنمو الاقتصادي والمرتبطة بهذا الارتفاع وازدياد المداخيل النفطية على شكل قفزات، قد أوجد، كما ورد في الأدبيات، ظروفا فريدة لتحويل البنى الاجتماعية والاقتصادية التقليدية إلى بنى عصرية في جميع الممالك النفطية العربية ومن ضمنها الكويت. وتتبدى فرادة هذه العملية، كما أكد بحق كل من ر. ن. اندرياسيان رف. ف. اورولينغ، في الأطر المضغوطة المرتبة زمنيا للانتقال إلى الرأسمالية وفي كونها تتحقق دون أية هزات سياسية هامة وفي أن العلاقات الرأسمالية الإنتاجية تتحول إلى بناء تحتي قديم وفي كون البناء الفوقي الإقطاعي الملكي لا يعيق تلك فحسب بل أيضا

يشجع تطور الرأسمالية في البلاد [١]. أصبح نمط رأسمالية الدولة القوي جدا من الناحية الاقتصادية والمتشكل عن طريق تأميم قطاع النفط (أواسط السبعينيات) هو القاعدة الأساسية لإنتاج سياسة التحويل المسرع للبنى الاجتماعية والاقتصادية في الكويت. ويعتبر هذا النمط أداة أساسية تعيد النخبة الإقطاعية الحاكمة بوساطتها إعادة توزيع المداخيل النفطية لأجل تطوير الرأسمالية اللاحق. وهذا النمط الذي يعتبر الهدف الرئيسي للتخطيط وأساس التصنيع يخلق، من خلال تطوره، ظروفا مواتية لتطوير النمط الرأسمالي المحلي الخاص.

من الناحية الاجتماعية يؤثر النمط الرأسمالي الدولتي المحلي (رأسمالية الدولة) في تحويل البنى التقليدية إلى عصرية على "ثلاثة مستويات":

ففي "المستوى الأول" يؤثر نمط رأسمالية الدولة تأثيرا مباشرا في تبرجز النخبة الإقطاعية الحاكمة، وهذا يشكل النتيجة لصلات الأوساط الحاكمة الضيقة جدا مع النمط ودرجته العالية من التكامل مع الاقتصاد الرأسمالي العالمي. وعلى "المستويين الثاني والثالث" يؤثر نمط رأسمالية الدولة تأثيرا تحويليا غير مباشر. فهو إذ يخلق الظروف الملائمة لتطور نمط رأسمالية الدولة المحلي الخاص. إنما يسهم في توسيع نطاق الإحاطة بالعلاقات الإنتاجية الجديدة وازدياد عدد الطبقات الحديثة. ونظرا لأن العمل الناجح لهذا النمط في أداء مهمته يتحدد بوجود الاختصاصيين الحائزين على تعليم عال فإن نظام التعليم يتطور بوتائر سريعة مما يؤدي إلى ازدياد عدد الانتيليجنسيا الحديثة. فالتطور السريع في الهياكل التحتية يعجل عملية تحضير الرجال (تمدينهم)، وفي الوقت نفسه يساعد على تقليص عدد الفئات الاجتماعية التقليدية.

أدت وتائر تطور نمط رأسمالية الدولة العالية جدا وازدهار البيزنس الخاص المحلي إلى اختفاء النمط الطبيعي في صيغته تلك، في عام ١٩٨٠، وبرز النمط الرأسمالي المتشكل [٢].

وفي دراستنا لنتائج الانتقال المسرع إلى العلاقات الإنتاجية الرأسمالية على مستوى التشكيلة الاجتماعية نلحظ في البنيان الاجتماعي والطبقي عدم الدقة العالية عند تحديد الطبقات والفئات الاجتماعية (التي تلعب جزئيا دورا هاما للغاية في التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي) التي يمكن اعتبارها فقط "ما قبل الطبقات".

ويشغل مكانا رائدا في مسار تحديد الطريق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لتطور الكويت ما يسمى بالسلطة النفطية ذات السمات التالية:

١ـ من الناحية الاجتماعية والاقتصادية هي جزء من العلاقات الرأسمالية الإنتاجية.

٢ـ إذا كانت، حتى أواسط السبعينيات تضم فقط ممثلي الأسر الحاكمة (أي النخبة الإقطاعية) فقد لوحظ في الوقت الحاضر في صفوفها وجود البرجوازية الكبيرة. وفي هذا المعنى، فهي وإن كانت متعرضة للتحول إلا أنها لا تعتبر طبقة بل هي خليط من مجموعات اجتماعية مختلفة.

٣ـ تمثل السلطة النفطية الهيمنة السياسية مع بقائها حاملة للعلاقات التقليدية. وهي إذ تؤدي وظائفها السياسية. وتشكل جزءا من العلاقات الإنتاجية الرأسمالية، تتحول أكثر فأكثر إلى طبقة.

إن الظروف المواتية للغاية لتطور النمط الرأسمالي الخاص في

النصف الثاني من السبعينيات وسياسة الحكومة الموجهة نحو تحفيز البيزنس الخاص قد أدى إلى التزايد العالي في عدد البرجوازيتين المتوسطة والصغيرة، وتغتني صفوفهما أيضا بالمستخدمين في الجهاز الإداري (وبدقة أكثر ـ ذاك الجزء منهما الذي أمكنه التكديس بما فيه الكفاية كي يقوم بأعمال البيزنس). وكل هذا يؤدي إلى غموض كبير في حدود هذه الطبقات مما يعقد، إلى أقصى حد، كل محاولات تحديد عددها. ومن خصوصيات وظيفة نمط الرأسمال الخاص المحلي ذاك الحجم غير الكبير للرأسمال المقدم وتركيبه العضوي المنخفض (تستثنى من ذلك بعض الشركات في مجال الأعمال المصرفية والتأمين) وتبعيته الكاملة عمليا لوتائر تطور نمط رأسمالية الدولة.

لقد ازداد عدد الفئات الاحتكارية والبيروقراطية بوتائر سريعة في فترة ارتفاع أسعار النفط والتي يشغل ما يسمى بالوسطاء مكانا هاما فيها، وهم أولئك الذين دون مساعدتهم من المستبعد أن يتيسر للأجنبي تأمين عمله لذاته (وفي الوقت نفسه ـ تأمين حقه في الإقامة) في البلاد. إنهم شركاء كويتيون للشركات الأجنبية في الشركات المختلطة المتعددة (وفقط ضمن إطارها يمكن لرجال الأعمال الأجانب مزاولة البيزنس فوق الأرض الكويتية) التي تسجل مشاركتها دون أدنى مشاركة رأسمالية جزئيا هي تحصل على ٥١ـ ٨٠٪ من الربح.

وطوال الفترة حتى أواسط الثمانينيات يشكل العدد المتزايد من العمال الأجانب الذين لا يمكن العمل في الوقت الحاضر دون وجودهم، أحد سمات الاقتصاد الكويتي. وإن وضعهم الاجتماعي أخفض من وضع العمال الكويتيين (في حالات غير قليلة يسحبون منهم الوثائق الخاصة

عند وصولهم إلى البلد ويضيقون على تنقلاتهم في أراضي البلاد). وكل هذا يؤدي بسرعة إلى تشكيل فئتين في صفوف العمال ويضع حاجزا فعالا للغاية في طريق تحول الطبقة العاملة إلى "طبقة لأجل ذاتها".

كانت الحاجة إلى اختصاصيين بمستوى عال لأجل التسيير الطبيعي للاقتصاد وتعزيز قدرات البلاد الدفاعية والتبعية الكبيرة للغاية للاختصاصيين الأجانب في هذه المجالات قد حفزت على تطوير نظام التعليم الوطني. ونتيجة لذلك يتزايد عدد الأنتيليجينسيا التقليدية في صفوف السكان.

ونتيجة للتسريع الحاد لعملية تبرجز النخبة الإقطاعية الحاكمة وانهيار الأنماط التقليدية انخفضت في السبعينيات، وبوتائر سريعة، أعداد الفئات الاجتماعية التقليدية. وتفيد بعض الإحصائيات أن عملية الانتقال من البداوة إلى الحضارة قد شملت مئة ألف إنسان خلال النصف الثاني من السبعينيات وحده [٢]. ويتبين أن عدد المثقفين فقط هو الذي احتفظ بنسبته العالية من بين كل الفئات الاجتماعية التقليدية.

وباستخلاصنا لنتائج تطور المجتمع الكويتي في السبعينيات وبداية الثمانينيات لا يجوز عدم الإشارة إلى أن الطمس الكبير للحدود بين أكثرية الفئات الاجتماعية هو السمة الأساسية للبنيان الاجتماعي والطبقي للبلاد نظرا لأن تحطم البنى التقليدية يسبق قيام الطبقات الحديثة بوتائر سريعة. ونتيجة لهدف الخطوة السابقة فإن "ما قبل الطبقات" وممثلي فئة اجتماعية واحدة في أحيان غير قليلة لا يبرزون في البنيان الاجتماعي بصفتهم حملة الخصائص الذاتية فحسب بل خصائص فئات أخرى. وفي هذا الصدد يؤكد بعض الباحثين أنه "نظرا لأن وتائر

تحديث الهياكل الاقتصادية التحتية تسبق وتائر التطور التدريجي للبناء الفوقي بنسبة عالية فإن التناقض المتصف فيما بينهما يبشر بهزات اجتماعية جدية مستقبلا" (٤).

وفي دراستنا للعلاقات المتبادلة بين بعض الفئات الاجتماعية في مجتمع الكويت الحديث في سياق استقرار النظام السياسي القائم من الضروري، برأينا، تدقيق طابع الصلات والتناقضات بينها على الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية.

من الناحية الاجتماعية والاقتصادية يعاني نشاط مختلف القوى الاجتماعية في الكويت الحديثة من تأثير العلاقات القائمة ما بين الأنماط من جهة ومن سياسة الأوساط الحاكمة "التنظيم" العلاقات المتبادلة بين الفئات الاجتماعية من جهة أخرى ,بالتناقضات بين الدنيا والعليا، وبين الأنماط العليا فيما بينها على حد سواء، ففي الكويت ترتبط كل الأنماط عمليا، في تطورها بتطور نمط رأسمالية الدولة. لذا فإن ممثليها وإن كانوا، إلى حد ما يشكلون المعارضة السياسية للنظام الحاكم فيهم في نشاطهم الاجتماعي لا يخرجون عن أطر الكفاح من أجل "الديمقراطية" الأكثر فاعلية في "الإدارة"، فالأوساط الحاكمة تتخذ من جهتها عددا من الخطوات كي تحذر بفاعلية، ولفترة طويلة، من هزات اجتماعية أكثر جدية. ومن هذه الخطوات برأيي، يجب ذكر مشاركة البرجوازية الكبيرة في السلطة النفطية في النصف الثاني من السبعينيات. ومن خلال ذلك يمكن النظر إلى تأمين المناصب القيادية والخدمات المدفوعة الأجر جيدا في الجيش والبوليس للنخبة العشائرية والأفراد العاديين. إن ما ذكر أعلاه هو جزء من ترسانة الوسائل

السياسية في تحويل البنى الاجتماعية والاقتصادية التقليدية. وعليه إن هذه السياسة ليست موجهة نحو تسريع عمليات تفسخ الأنماط ما قبل الرأسمالية فحسب بل أيضا لعدم السماح بتزايد عدد الفئات "المتحدرة من المجتمع القديم ولكن غير المنضمة إلى "الجديد" [٥] والتي تؤثر دائما تأثيرا ذا طابع راديكالي في الحركة الاجتماعية، وتكسب الأوساط الحاكمة عند تأمينها لوصول الفئات الاجتماعية التقليدية إلى هيئات السلطة، سندا متينا (عند الضرورة) للنضال ضد قوى المجتمع الراديكالي.

وفي المرحلة الحاضرة من تطور المجتمع يصطدم سعي هذا الخليط الاجتماعي الحاكم نحو ضمان الاستقرار في النظام السياسي القائم، بعدة مشاكل مرتبطة بالنشاط السياسي للانتيليجينسيا المعاصرة. تكمن القضية في أن التأثر في الإنتيليجينسيا عن طريق الصلات بين الأنماط المختلفة ليس ممكنا، وفي الوقت نفسه يستحيل عدم الأخذ بالحسبان أنه الحامل الاجتماعي الرئيسي للأيديولوجيا الموجهة ضد النزاعات التقليدية والأصولية أي ضد أركان النظام السياسي. ولا زال تأثير الانتيليجينسيا السياسي محدودا نظرا لأنها تملك "استقلالا ذاتيا اجتماعيا" (وعلى الأصح، تتسم بالانغلاق) دون إبداء الميل لإقامة الصلات مع قوى المعارضة الأخرى ودون امتلاك إمكانية الوصول في الوقت نفسه، إلى صفوف السلطة العليا، ومن المعتقد أنه يجب على الأوساط الحاكمة الإقدام على حل وسط. أي مشاركة جزء من هذه الفئة الاجتماعية في ذاك الخليط الاجتماعي. الحاكم بغية التحييد الأكثر فعالية لنشاط الانتيليجينسيا الحديثة الاجتماعي

تعمل خصوصيات تكون البروليتاريا في الكويت (تركيبها وسيادة العمال الأجانب والاختلاف في الوضع الاجتماعي للعمال المحليين والأجانب والفوارق الهامة في السيكولوجيا الاجتماعية لهؤلاء وأولئك) على تحديد نشاطها الاجتماعي والسياسي المحدود للغاية. وتضع الأوساط الحاكمة العمال المحليين في وضع مميز كي لا تجيز نمو فئة العمال الأجانب (فهي تعيق تضافر فئتي البروليتاريا في كل واحد) و "تشرف" على التركيب الاثنوغرافي والديني للقوة العاملة الأجنبية وتطرد من البلاد كل من يقوم ولو بأدنى نشاط اجتماعي وتعتبر كل هذه الإجراءات فعالة للغاية لأجل ضمان سلبية الطبقة العاملة.

إن عدم اكتمال عمليات تشكل الطبقات ووفرة الفئات الاجتماعية القائمة تنعكس في مجال الأيديولوجيا، في التشابك المعقد لعناصر مختلف المفاهيم الفكرية التي كثيرا ما تنفي بعضها بعضا والمعبر عنها من قبل بعض القوى الاجتماعية وتظل هذه الفئات المتمايزة من حيث تصنيفاتها (سواء أكانت في السلطة أو المعارضة) حاملة في ذاتها قوالب التفكير التقليدي مع اتخاذها في الوقت نفسه عناصر الأيديولوجية الغربية (البرجوازية أو البروليتارية).

وبما أن الأكثرية الساحقة من سكان البلاد تدين بالإسلام فإن التشابك بين الايديولوجيات كما ورد أعلاه والمجابهة بين الطبقات تجري تحت سقف الإسلام. ويعللون صحة نظراتهم الفكرية بالمعتقدات الإسلامية. ويراهنون عن طريق هذه المعتقدات على وجود خلل ونقص في أيديولوجية المعارضين. إن الادعاء بالتفسير العصري الوحيد الصحيح لمبادئ الإسلام ستتقدم بها فئات اجتماعية مختلفة.

ولا تكمن القضية فقط في التقاليد المتكدسة منذ قرون بل أيضا كما ذكر بيف بحق: "لا يبرز الإسلام كدين فحسب بل كرمز لخصوصيات العقيدة والتركيب الاجتماعي والانتماء القومي وكعلامة على الانتماء الاجتماعي والشرعية السياسية. ورغما عن استحالة رجوع عملية إضفاء الصبغة الدنيوية. فإن تعدد وظائف تعاليم الإسلام تكمن في أساس تأثيره المستمر في السياستين الداخلية والخارجية [٦].

يشكل الغموض الكبير في الحدود بين بعض الفئات وهيمنة "ما قبل الطبقات" في التركيب الاجتماعي والطبقي للكويت الحديثة وسياسة الحكومة عوامل أساسية ليس فقط تركيب عناصر الاتجاهات الأساسية الثلاثة للإسلام الحديث (التقليدي والإصلاحي والتحديثي) بل أيضا في تركيب الأيديولوجيات الغريبة على الإسلام، ففي الوقت الحاضر لا توجد فئة اجتماعية في البلاد تحمل مفاهيم فكرية لاتجاه واحد.

ويشكل تركيب عناصر مختلف الاتجاهات الأيديولوجية والذي يلاحظ لدى السلطة النفطية، التعبير عن تناقضات التطور المعجل للرأسمالية في الكويت. إن الاقتباس من مفاهيم الإصلاحيين الإسلاميين يمكن النظر إليه في سياق تحييد مقاومة التقليديين لتطور العلاقات الإنتاجية الرأسمالية التي لا تتطابق مع العقائد الإسلامية. ومن جهة أخرى تبحث السلطة النفطية من أجل الحفاظ على امتيازاتها لفترة مستمرة إلى أقصى حد، عن السند عند التقليديين الذين تمثلهم الأرستقراطية العشائرية والانتيليجينسيا التقليدية. عدا عن هذا، تؤدي صلات السلطة النفطية الضيقة مع الرأسمال الاحتكاري الأجنبي وتعمق عملية تبرجزها، إلى تغلغل مختلف التأثيرات البرجوازية الفكرية في صفوف ممثليها والتي عليها أن تتزيا برداء الإسلام.

وبما أن الطبقة العاملة في الكويت هي على الأرجح ما قبل البروليتاريا [٧] فهي تعاني من تأثير قوي عليها من قبل مختلف المفاهيم الأيديولوجية الغريبة عنها. وينسحب هذا، قبل كل شيء، على وجود الحياة اليومية، عدم ملاحظة وجود تجمعات عمالية مغلقة وفقا للعلامات الاثنوغرافية (وإن كانت حسب السمات الدينية بنسبة أقل أيضا).

ونحن إذ نأخذ بالحسبان أن العمال الكويتيين يشغلون مكانا مميزا ضمن إطار الطبقة العاملة بحيث يمكن مقارنته بمكان الأرستقراطية العمالية فإن وضعهم في المجتمع أقرب إلى البرجوازية الصغيرة منه إلى جماهير البروليتاريا الأساسية ونتيجة، لهذا لا تتواجد في نظرات هذه الفئة، وبصورة ملحوظة، عناصر "التقليدية" والقومية فحسب بل عناصر المفاهيم البرجوازية الصغيرة الفكرية أيضا.

ازداد عدد البرجوازية الصغيرة والمتوسطة في السبعينيات، وكما ورد سابقا، بفضل ممثلي الأنماط التقليدية وجزء من المستخدمين في الجهاز الإداري. وهذا بحدود وجود النمط التقليدي في نظراتهم. ويستحيل عدم التنويه إلى حدوث تطور، في نهاية العقد الماضي في التوجه نحو إضفاء الراديكالية على نشاطات هذه الطبقات التي أثرت الثورة الإسلامية في إيران، برأينا، تأثيرا حاسما فيها. وإذا أخذنا بالحسبان تأكيدات ش. هانتر بأن جزءا هاما من أرباب العمل الصغار في البلاد شيعيون [٨]. فهذا التأثر يصبح أكيدا. ومن جهة أخرى، يدرك ممثلو الطبقات مدار البحث إدراكا جيدا أن آفاق ثرائها مرتبطة، إلى حد كبير بتعميق اتصالها مع السلطة النفطية الحاكمة، ولذا إن نشاطها

المعارض للنظام لا يخرج، كقاعدة، عن نطاق المطالب بنشر الديمقراطية الواسعة في الإدارة.

لا تعتبر الانتيليجينسيا الحديثة في الكويت، مثلها مثل كل الفئات الاجتماعية الأخرى، حاملة لأيديولوجية معينة "بالشكل الصافي". وبما أن جزءا هاما من ممثليها هو نتاج لأنظمة تشكل البلدان الرأسمالية المتطورة فإن وجود حملة المفاهيم البرجوازية على مختلف مشاربهم ملحوظ أكثر من اللزوم في صفوفها، وعلى تخوم الثمانينيات ازداد نفوذ الراديكالية الانتيليجينسيا التي اتخذت في بعض الحالات صبغة إسلامية (على ما يبدو تحت تأثير الأحداث الإيرانية). وبشكل عام تنطلق هذه الفئة من موقع الليبرالية الانتيليجينسية "ما فوق الطبقية" ضد نظام القيم التقليدية السائدة في البلاد [٩].

رغما عن تعمق تطور الرأسمالية في البلاد واتساع شمولية نظام التعليم واستيعابه فإن الانتيليجنسيا التقليدية تحافظ على مواقعها المتينة في حياة السكان. فالقضية لا تكمن في عطالة القرون فحسب بل إن النظام الحاكم كان على الدوام يرى في الانتيليجينسيا التقليدية أحد أعمدة سلطته والقوة المؤثرة في المعركة ضد الأفكار الراديكالية ويسعى إلى إشراكها في سياسة تحويل البنى الاجتماعية والاقتصادية. إن نشاطات السلطة النفطية في هذا الاتجاه (الملحوظة على وجه الخصوص بعد إسقاط نظام الشاه في إيران وبدء تصدير الثورة الإسلامية) تنحصر في ضمان التوظيفات الكبيرة لاحتياجات الدين والتي بلغت فترة الخطة الثانية وحدها (النصف الثاني من السبعينيات) قرابة ٥٥ مليون دولار أمريكي أي تقريبا ٥٠٪ من التوظيفات المخصصة لاحتياجات الدفاع

الوطني. عدا عن هذا تظهر الأوساط الحاكمة ولاءها للقيم والتقاليد الإسلامية (وإن كانت المعتقدات الإسلامية مرموزة في خطواتهم العملية بروح الإصلاح الإسلامي، أو أنها تغيب بالكامل أحيانا). ومنذ عام ١٩٨٠ يصبح القرآن رسميا المصدر الأساسي لدستور البلاد. وبهذه الخطوة سارت السلطة النفطية نحو التضييق الدستوري على دور البرلمان في الحياة السياسية الداخلية نظرا لأن التشريع الإسلامي، كما هو معروف جيدا عدا أنه لا يضع القيود أمام صلاحيات الأمير الحاكم فهو يطلب من المؤمنين الخضوع غير المشروط لأوامره. وعلى تخوم الثمانينيات تم "تعديل" نظام الانتخابات على أساس التضييق إلى أقصى حد على وصول المعارضة إلى السلطة (من تكنوقراطيين وممثلي الأقلية الشيعية). أدت هذه التغيرات إلى ازدياد عدد ممثلي التقليديين بنسبة هامة في الانتخابات اللاحقة (أي زعماء العشائر والأصوليين - السنيين) مع إنقاص عدد ممثلي التكنوقراطيين (بنسبة ٥٠٪ تقريبا) وأما الشيعة المحليون فلم يحصلوا على أي مقعد في المجلس الوطني الجديد. إن تعاظم دور الانتيليجينسيا التقليدية في حياة الكويت السياسية الداخلية في النصف الأول من الثمانينيات (ومن ضمنه وجودها في المجلس الوطني) يمكن اعتباره ظاهرة طبيعية إلى حد كبير. فالقضية تكمن في بدء سريان مفعول العوامل الجدية التي تنزع إلى سحب الاستقرار من الوضع السياسي على تخوم العقد الحالي وذات الطابع الأيديولوجي والسياسي والاقتصادي.

إن الفئتين الأولى والثانية هما، قبل كل شيء، نتاج الثورة الإسلامية في إيران ولانتشار النزعة الأصولية الجديدة التي تبعتها في سائر بلدان الخليج العربي. وفي هذا المعنى تعتبر خطوات حكومة

الكويت الموجهة نحو تنشيط دور الانتيليجينسيا التقليدية (السنية) نوعا من "رد الفعل المحصن" على مفعول العامل الخارجي لنشر الفوضى. وقد أدى نشاط التكتلات السرية الموالية لإيران إلى تشديد نظام المسؤولية الجنائية والحد من بعض الحقوق المدنية وحريات الصحافة.

عمقت الأزمة الاقتصادية التناقضات القائمة بين ممثلي الطوائف الإسلامية الأساسية. وألقت أعباء الأزمة، قبل كل شيء، على عاتق أرباب العمل الصغار (وهم ينتمون بشكل عام إلى الشيعة) مما أدى في نهاية المطاف إلى توتير الوضع في البلاد. وهذا الأمر قد توافق مع ازدياد نشاط التكتلات الموالية لإيران والذي نتج عنه تعاظم الأمزجة المعادية لإيران والشيعة. واتخذت الحكومة إجراءات قاسية لترتيب التركيب السلالي والديني للأجانب القاطنين في الكويت وإبعاد أولئك الذين كانوا يعتبرون الأكثر راديكالية، من البلاد (تحت ستار هذه الحجة لم يتم إبعاد الأجانب فحسب بل بعض الزعماء الشيعة المحليين المتنفذين والكويتيين من أصل إيراني).

إن تكوين جناح برلماني أصولي في المجلس الوطني في النصف الأول من الثمانينيات يستجيب لمتطلبات الأوساط الحاكمة بمجابهة الصلات التقليدية والدين مع نضال بعض الفئات من أجل الديمقراطية الفعالة في الحكم. وفي هذا المعنى يلاحظ "الارتداد في بداية العقد الحالي" إلى الاستخدام الأكثر فعالية للأصول الدينية الإسلامية أي إلى الأشكال الأكثر استبدادية للحكم. وتنظر السلطة النفطية إلى هذه الأشكال بصفتها الأكثر تأثيرا لأجل كبح الاتجاهات غير البناءة (بالنسبة للاستقرار السياسي للنظام الحاكم) فيتطور المجتمع في ظروف الأزمة

الاقتصادية الداهمة والتأثير الأيديولوجي والسياسي الخارجي، وفي هذا الصدد تدخل في التداول النداءات من أجل التقييد الدقيق مع إعادة توزيع المداخيل النفطية بغية النزاعات الاجتماعية الناضجة التي يمكنها في ظروف الكويت الحديثة اتخاذ صيغة دينية أيضا.

في دراستنا لتطور حياة الكويت السياسية في النصف الأول من الثمانينيات لا يجوز عدم التنويه إلى أن استئناف نشاط البرلمان قد أسهم، إلى حد ما، في الحد من نشاط الحركة الاجتماعية من أجل توسيع الديمقراطية في الإدارة. إن تشكل الكتل البرلمانية من النخبة العشائرية والأصوليين السنة قد أبعد، لفترة من الوقت، ظهور النزاع الهام من حيث حجمه، بين الأوساط الحاكمة والمجلس الوطني. ولكن ربما أن عمليات التحديث قد استمرت في التعمق في ظروف الهبوط الحاد في مستوى المعيشة فقد ظهر مركز جديد للمجابهة بين القوى الاجتماعية وأخذ يتطور. وتعرضت سياسة الحكومة الاقتصادية (الإجراءات المتخذة لتصفية آثار أزمة سوق المناخ ومسائل عقلنة الاستثمارات الخارجية ومشاكل الميزانية) للنقد الحاد في المجلس الوطني من جانب النواب "اليساريين" وكتلة التقليديين على حد سواء. وهذا كله لم يدخل في حسابات الأوساط الحاكمة. وتأزم الظروف بسبب طلب البرلمان بالتحقيق في نشاطات أربع وزارات (هذا حدث أقل مما كان قبل سنتين بعد الاستقالة الاضطرارية لوزير العدل أحد أفراد أسرة الصباح الحاكمة). وفي ظروف الأزمة السياسية الداهمة أقدمت الأوساط الحاكمة على اتخاذ إجراءات جذرية إذ قبل الأمير في ٤ تموز استقالة الحكومة، وفي الوقت نفسه أصدر مرسوما بحل المجلس الوطني (البرلمان).

يظهر النزاع القائم في هيئات السلطة العليا في الكويت أنه، رغما عن الصلات الضيقة التي تقيمها النخبة الحاكمة مع الفئات الاجتماعية التقليدية، لا أساس للنظر في الأخيرة كأنصار ثابتين لكل الإجراءات التي تتخذها. وهذا يقدم قدرا هاما من عدم الدقة والتحديد في تقويم الاستقرار السياسي للنظام الحاكم وفي تنبؤات تطور الحياة الاجتماعية والسياسية.

ورغما عن نوع ما من الأزمة في الاستفادة من مصدر الإسلام ونظام القيم التقليدية بشكل عام والتي ظهرت في الثمانينيات فهذا يشير إلى أن محاولات الأوساط الحاكمة في الكويت ستقوم لاحقا أيضا في هذا الاتجاه، وعلى الأرجح ستظل الاستقصاءات عن التركيب الأمثل للتقليد ومفاهيم الإصلاحية الإسلامية هي السمة الأساسية لبرنامج السلطة النفطية الأيديولوجي.

إن حضور الإسلام في سياسة الكويت الخارجية ليس وحيد المعنى إطلاقا، فالقضية تكمن في أن للعامل "الإسلامي" دوره في سياسة الأوساط الحاكمة السياسية الخارجية كطريقة لرفع سمعتها وهيبتها في العلاقات مع الدول الإسلامية الأخرى، فالسياسة الكويتية الخارجية تقوم في العلاقات مع البلدان الأخرى، على أساس مبادئ "الابتعاد المتساوي" والحياد الإيجابي. ويستخدم العامل "الإسلامي" للنشاطات السياسية الخارجية فقط في بعض الحالات فمثلا ردا على انتقاد العربية السعودية للكويت لإقامتها صلات سياسية نشيطة مع البلدان الاشتراكية فإنها تساهم في نشر "الشيوعية الإلحادية" في منطقة الخليج أعلن الجانب الكويتي أن هذه العلاقات لا تشكل تهديدا للأنظمة السياسية القائمة

في المنطقة "لأنها محمية من التأثيرات الغربية بفضل دينها وقيمها التقليدية" [١٠].

إن تحليل التحول المسرع للعلاقات الرأسمالية الإنتاجية إلى علاقات محددة بتشكيلة أخرى في الكويت الحديثة يشهد على أن تقدم التطور الحاد في البناء التحتي لتحول البنى الاجتماعية التقليدية يؤدي إلى التشابك المعقد للعلاقات المتبادلة بين مختلف الفئات الاجتماعية، وإن تنوع وظائف نشاطها الاجتماعي هو حصيلة لواقع أن ممثليها غالبا ما يقفون في آن واحد بصفتهم حملة السمات لعدة فئات اجتماعية، وهذا ينعكس، على الصعيد الاجتماعي في التركيب المعقد لعناصر مختلف الأيديولوجيات والاتجاهات الأيديولوجية. وكقاعدة، إن هذه المفاهيم التركيبية ملتحفة "بالرداء الإسلامي" مما يتوافق مع طبيعة المجتمع الكويتي. ويملك ظهور التناقضات بين مختلف القوى الاجتماعية أساسا موضوعيا وحدّة دورية، وهذا على ما يظهر، سيحدد إطار تطور البلاد في السنوات القريبة القادمة.

الهوامش

١ـ راجع : ز . ن . أندرياسيان وف . ف . اوزولينغ ، الممالك النفطية في شبه جزيرة العرب ـ خصوصيات التنمية الاجتماعية والاقتصادية مجموعة : البلدان العربية ، النفط والتفاوت . موسكو ، ١٩٨٤ ، ص١٤١ .

٢ـ انظر المرجع نفسه ، ص١٤٦ .

٣ـ الإحصاءات الحكومية . إحصاء الأجانب في الكويت ١٩٨٠ . فايسبان (ألمانيا الاتحادية) ١٩٥٨ ، ص١ .

٤ـ ي . بابيف ـ العامل الإسلامي وتأثيره على سياسة الدول الإسلامية ص٢٣ .

٥ـ انجلز ، الحرب الفلاحية في ألمانيا ، المجلد ٧ ، ص ٣٥٦ .

٦ـ ي . بابيف ، فقرة مقتبسة ، المؤلفات ، ص٣٩ .

٧ـ حول "ما قبل البروليتاريا" ، انجلز ، رسالة إلى كاوتسكي ، ٢١/ ٥/ ١٨٩٥,

8 - Hunter sh. The Gulf economic Oisis and its social and political consequences in the Middle east journal, vol. 40, N, 4 ,Autumn 1986. p to 5.

9- Carmichael joel, Arabs Today, N, Y, 1977, P, 187- 189.

١٠ـ "الغارديان" ، شباط ١٩/ ١٩٨٠ .

الانبعاث الإسلامي المعاصر من منظار تاريخي
أفكار حول الأزمة والنهوض في الإسلام

د. ايفان هيربيك

١ـ قبل أن نشرع في أي بحث عن الظاهرة المذكورة في عنوان هذه الورقة، أجد أن من الضروري تحديد الاصطلاحات المستخدمة فيها. لربما يبدو ذلك نافلا أو زائدا ـ طالما أننا جميعا من ذوي الاختصاص ـ ولكنني لا أجد الأمر كذلك. فمن الأفضل دوما أن يحدد المرء ما يعنيه بكلمة معينة أو اصطلاح معين وذلك لإزالة أي سوء فهم أو عدم دقة في المصطلح.

أ) أعني بالإسلام كلا من الدين وطريقة الحياة، البناء الأيديولوجي الذي يتوخى إعلام وضبط وتوجيه كل العلاقات الاجتماعية بما فيها السياسية.

ب) الانبعاث ـ وهو ميل، مسعى يجد التعبير عنه بطرق شتى، تتراوح من مجرد الدعوة إلى القتال السافر، لإعادة وضع الإسلام في موقعه المركزي السابق في حياة المسلمين، لإعادة نمذجة حياتهم العامة والخاصة ـ السياسية، الاقتصادية، القوانين، الأخلاق الاجتماعية، إلخ ـ

وذلك وفقا لتعاليم الإسلام. إننا غالبا ما نسمع مصطلح "النهوض الإسلامي" أو "الموجة الإسلامية الجديدة" بل وكثيرا ما نستخدم هذه الكلمات بأنفسنا، لوصف هذه المساعي. وحتى لو كان مصطلح "النهوض" boom (المستمد من لغة الصحافة، تعبيرا عن الازدهار الاقتصادي) له مزية الاختصار والكثافة، فإنه لا يعبر كفاية عن الطبيعة الحقيقية للانبعاث. أما تعبير "الموجة الإسلامية"، من وجهة أخرى، فإنه وإن كان يشاطر كلمة "النهوض" شيئا من عدم الدقة، فإنه يشير في الأقل إلى الطابع المؤقت للظاهرة.

ج) الأزمة ـ وتعني في نصنا هذا وضعا أو حقبة تراجع فيها الإسلام عن موقعه المركزي، إما نتيجة لهيمنة أجنبية، أو بفعل تأثير أيديولوجيات أخرى غير إسلامية، مثل الليبرالية والقومية والاشتراكية، إلخ. وإنني أشدد على هاتين الكلمتين "موقع مركزي"، طالما أننا ينبغي أن نأخذ في الحسبان أن الإسلام، بوصفه دينا ـ وإلى حد معين بوصفه طريقة حياة شخصية ـ لم يفقد تأثيره قط على جمهرة المؤمنين، وإنه يواصل حيويته بين الناس، بصرف النظر عن نظام الحكم الذي يعيش في ظله، أكان نظام حكم كولونياليا أم نظام حكم علمانياً محلياً. ففي الوعي الديني للنظرة الإسلامية، إلى الميادين السياسية والاجتماعية والحقوقية والاقتصادية والأخلاقية، قد فقدت أهميتها السابقة. وفي هذا التراجع الشامل عن هذه الميادين تكمن فرادة وخصوصية الأزمة المعاصرة للإسلام. وعلى أي حال، كانت هناك خلال القرون الأربعة عشر من التاريخ الإسلامي العديد من الفترات التي عانى فيها الإسلام من أزمة مماثلة، رغم أنها لم تكن بهذا العمق والشمول.

د) أخيرا أود أن أشير إلى أن العالم الإسلامي ليس كتلة صوان موحدة ومتماثلة. على العكس، إنه يتألف من مجتمعات ومناطق معينة قد تكون في أزمة، فإن منطقة أخرى قد تكون في طور انبعاث، والعكس بالعكس. من جهة أخرى، يجب علينا أن نأخذ في الحسبان واقع أن تدفق الأفكار والمؤثرات ينتشر من بقعة إلى أخرى.

٢ـ إن فكرتي أو أطروحتي الرئيسة هي الآتية: إن تاريخ الإسلام يتكشف عن تناوب دائم من الأزمة والانبعاث. فالانبعاث أو النهوض الراهن ليس، في جوهره، بالشيء الجديد أو غير المألوف، بل هو محض واحدة من نقاط الذروة التي تعقب في العادة واحدة من الأزمات، أو بتعبير آخر مجرد مرحلة تبدو لنا كشيء، غير متوقع أو خارق، أولا لأنها معاصرة، وثانيا لأنه جرى قبول عام، بل جرى الإعلان مرارا أن الإسلام قد فقد ديناميته وتأثيره المهيمن على حياة معتنقيه ـ وبكلمة إن الأزمة الأخيرة كانت دائمة ولا عودة عنها، أي دون أي أمل للشفاء أو الخلاص منها.

وعليه فإن فجائية الانبعاث أو النهوض ترجع، جزئيا، إلى عدم استعداد المراقبين الخارجيين، إنها شبيه بالوهم البصري.

٣ـ سأحاول الآن أن أوضح أطروحتي ببعض الأمثلة المستقاة من التاريخ. إن واحدة من أكبر الأزمات التي سبقت الأزمنة الحديثة هي، بلا شك، الغزو المغولي للأراضي الشرقية منتصف القرن الثالث عشر، ففي أكثر الأنحاء ازدهارا من هذه المنطقة، جرى إما تدمير البنى الإسلامية التقليدية، أو إنزال ضرر كبير بها، ولأول مرة منذ الغزو الإسلامي، وقعت تلك الأراضي تحت الهيمنة الأجنبية لسلطة غير مسلمة، غريبة عن

دينها وثقافتها وشرائعها ومؤسساتها السياسية. فالخلافة كمؤسسة موكولة بالحفاظ على الشريعة ـ تجسيد طريقة الحياة الإسلامية ـ توقفت عن الوجود في شكلها السابق. إن هذا التفكير وغيره سجل انحدارا أو أزمة عميقة بالنسبة إلى الإسلام. مع ذلك، وفي ظرف فترة وجيزة من الزمن ـ بين ٥٠ إلى ٨٠ سنة تمكن الإسلام من النهوض ثانية:فالسلالات المغولية الثلاث في الأراضي الإسلامية اعتنقت الإسلام وأعادت غالبية المؤسسات والشرائع الإسلامية إلى سابق عهدها الأول. واستعاد الإسلام موقعه السابق باعتباره القوة الأيديولوجية الوحيدة في الميادين الرئيسية من إدارة الدولة، والتعليم والقضاء. وانتهت الأزمة، وبذا يمكننا الحديث عن انبعاث إسلامي حقيقي في القرن الرابع عشر.

ولم يكن بمستطاع سكان أوروبا الغربية في تلك الأيام، أن يروا التغيرات بنفس طريقة رؤيتنا لها الآن. ولكن كانت هناك بالتأكيد، في أيام الغزو المغولي، آمال كبيرة بأن يكون للمسيحية حليف شرقي طبيعي باستطاعته أن يساعد على تحطيم العدو الإسلامي اللدود في الشرق الأوسط. علاوة على ذلك فإن الانتصارات المغولية على الجيوش المسلمة وتدميرها للخلافة ببغداد إنما جرى الاحتفال بها في أوروبا الغربية باعتبارها بشير الأزمة الأخيرة للإسلام. ليس لدي معطيات كافية حول رد الفعل في أوروبا الغربية إزاء الانبعاث التدريجي للإسلام بعد نصف القرن الأول من الحكم المغولي في الشرق الأوسط، ولكن يبدو، من وصف ماركو بولو وبعض معاصريه، أننا نلمح شيئا من خيبة المسيحيين إزاء انعطاف الأحداث في فارس، حيث اعتنق الخانات الإسلام.. ولو كانت هناك في القرن الرابع عشر نفس وسائل الإعلام التي نمتلكها اليوم

ونفس وسائل الاتصالات المعاصرة، لكان من المؤكد أن انبعاث الإسلام بعد الغزو المغولي كان سيثير نفس الدهشة والتأملات التي تثيرها الظاهرة الإسلامية المماثلة في أيامنا هذه.

وبعيدا عن أن يكون قد تحطم تحت وطأة الهيمنة المغولية، نهض الإسلام ثانية في القرون اللاحقة كقوة سياسية جبارة ففي الإمبراطورية العثمانية، وفي فارس الصفوية، وفي الإمبراطورية المغولية في الهند، كان هناك انبعاث مدهش للإسلام المكافح، وهو التوسع العظيم الثاني - بعد الغزو العربي - الإسلام الأول - لكل من الدين والسياسة في نظامه الاجتماعي - الديني. وجرى ذلك كما في الأصقاع من العالم الإسلامي التي احتلها المغول ودمروها قبل بضع قرون من ذلك.

دعونا نوجه انتباهنا إلى القرنين الأخيرين. خلال هذه الفترة شهدت أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي عدة موجات من الأزمات والانبعاثات. ويمكن أن نرى فيها مرحلتين من الانبعاث:

المرحلة الأولى: هي رد فعل على الأزمة الداخلية، والمرحلة الثانية: جواب على التحدي الخارجي الذي اتخذ شكل الكولونيالية وعواقبها الأيديولوجية.

ومن أشهر الأمثلة على المرحلة الأولى: الوهابية، الثورات الإسلامية في غرب السودان، السنوسية. في جميع هذه الحالات نشاهد محاولات لإحياء النظام الإسلامي الكلاسيكي مع تشديد كبير على الشريعة كخيط هاد لكل السلوك البشري، إضافة إلى الدور القيادي لرجال الدين. وبوسعي الافتراض أن التاريخ العام للوهابية معروف، وبالتالي فسأقتصر على الإشارة إلى بعض القضايا المرتبطة بأطروحتي. أولا لقد

كانت هذه الحركة تستهدف تجديد الإسلام في شكله النقي، بلا خرافات ومعتقدات شعبية، وأيضا بدون تصوف وزوايا صوفية، وبدون النظام العثماني الفاسد. ونلمح في سائر هذه الجوانب تماثلات مناظرة للأصولية المعاصرة، والحق أن الوهابية، أحيانا ينظر إليها باعتبارها أول حركة أصولية حقيقية في الإسلام. ثانيا، إنها كانت مسعى لبناء دولة، أو تنظيم دولة، ترتكز كليا على قواعد وسنن الشريعة، دولة ثيقراطية بالمعنى الكامل للكلمة. ولكن، لتحقيق هذا الهدف، كان من الضروري بالنسبة إلى مؤسس الوهابية أن يتحالف مع حاكم دنيوي، وهو في هذه الحالة رئيس أسرة الأمراء السعوديين. مع ذلك، احتفظ رجال الدين الوهابيون، لفترة طويلة من الوقت، بمركزهم كناصحين ورقباء داخل الدولة السعودية ـ الوهابية باعتبارهم أمناء على العقيدة الصحيحة للمؤسس. ثالثا، رغم أن الوهابية ظلت، حتى في القرن التاسع عشر، في حالة دفاعية ولم تحرز تعاليمها ـ عدا عن فترة قصيرة في الهند ـ أي تقدم خارج حدود الجزيرة العربية، فإن بعض أفكارها وجدت لها، في القرن العشرين، الطريق إلى الحركة السلفية. ونجد حتى في يومنا هذا، في غرب أفريقيا، وبخاصة في السنغال، إحياء للوهابية الأصلية باعتبارها أيديولوجية الانبعاث الإسلامي.

أما الثورات الإسلامية في غرب السودان فإنها ليست معروفة جيدا خارج الدائرة الضيقة من الاختصاصيين بالإسلام الأفريقي. لكنها تقدم العديد من النقاط المثيرة لاهتمام دارسي الإسلام عموما. ولعل أهم هذه الثورات هي ثورة عثمان وان فيديو في شمال نايجري، وتمرد أما دو لوبو في ماسينا (مالي، حاليا) ووقعت كلتاهما في بداية القرن التاسع

عشر، والحركة التي قادها الحاج عمر في السنغال ومالي في أواسط ذلك القرن. إن السمات المشتركة في هذه الحركات هي أن مسرح نشاطاتها - غرب السودان - كان قد تأسلم منذ قرون ولكن بطريقة سطحية، وكان الحكام مسلمين اسما، غير أنهم جمعوا إسلامهم بالعديد من الممارسات الوثنية وعقدوا محاكمهم ليس وفقا للشريعة، بل وفق العادات المحلية؛ وكانت هناك طبقة كبيرة من رجالا ت الدين المسلمين، وكان لبعضهم مستوى رفيع من المعرفة الإسلامية، وكانوا جميعا أعضاء أو قادة الطرق الصوفية (مثل القادرية والتيجانية) وقد شنوا الكفاح بالسلاح (الجهاد) للإطاحة بالحكام السابقين، وإقامة دولة تنظيم على أساس الشرع الإسلامي. وهناك، في قلب أفريقيا، شهد القرن التاسع عشر انبعاث طريقة الحياة الإسلامية. في صورتها النقية، وتأسيس خلافة سوكوتوري في نايجيريا، وخلافة دينا امادو لوبو في مالي، ودولة الحاج عمر في دينغرايا (غينيا)، ثم لاحقا في نيورو (مالي). صحيح أنه بمعنى الزمن، وبعد فترة وجيزة من موت المؤسسين، أن سائر هذه الدول، التي شيدت زعما على أسس إسلامية، غيرت طابعها وصارت دولا إقطاعية يحكمها أفراد السلالة الحاكمة بالوراثة ويعلنون شفاها تمسكهم بالمثل العليا لأسلافهم، وغدوا حكاما دنيويين. وبرغم الزمان والمكان فإن هذه الثورات انطوت على صفة جديدة في إسلام غرب أفريقيا، وهي اشتداد عودة الإسلام في وقت بات فيه ذلك الجزء من أفريقيا يواجه تحدي الكولونيالية الأوروبية. وعليه يمكن لنا الحديث عن انطلاق إحيائية إسلامية عن موجة جديدة، ولكنها موجة سرعان ما أعقبتها أزمة.

كانت السنوسية في سيرينايكا آخر محاولة، من ناحية التسلسل

الزمني لبناء دولة ثيوقراطية تقوم على مبادئ الإسلام. لكن الإحياء السنوسي كان يتميز بخصائص خاصة تميزه عن غيره من الحركات: إن مؤسسها اختار بوعي بلدا طرفيا بسكان بدو أو شبه بدو، بعيدا عن المجرى الرئيسي للتاريخ الإسلامي. ورغم وعظه بالعودة إلى الإسلام الأولي، فقد كان عضوا في طريقة صوفية، وبالتالي نصيرا لبدعة (تجديد) كانت تعتبر من جانب الأصوليين والإصلاحيين الآخرين شيئا مرفوضا ومعاديا للإسلام. ومن الخصائص الأخرى للسنوسية هو إهمالها للدعاية في البلدان الإسلامية الرئيسية، بحيث أن تعاليمها لم تجد صدى لها هناك. من جهة أخرى، شنت هذه الطريقة دعاية متحمسة في الصحراء والسودان، حيث لاقت نجاحا كبيرا. وأحرز السنوسيون، في رقعتهم المحدودة نسبيا، الكثير من أهدافهم، وبخاصة تأسيس دولة إسلامية بحكومة مركزية، حيث كانت سائر النشاطات، تسترشد بالمبادئ الإسلامية. إن تنظيمهم الصارم والمركز سمح لهم بقيادة مقاومة ضارية ضد الكولونياليين الإيطاليين في القرن العشرين. بيد أن السنوسية كانت، في التحليل الأخير، حركة في غير أوانها التاريخي - فقد أرادت تأسيس دولة إسلامية بمعزل ليس فقط عن العالم المعاصر بل كذلك عن المجرى الرئيس لحركات العالم الإسلامي التي كانت تسعى للتكيف مع عالم التكنولوجيا الحديثة والنظم السياسية الحديثة.

وكما ذكرنا آنفا، أسهمت السنوسية بنشاط ونجاح في مصارعة الكولونيالية. وعليه فإنها تشكل حلقة وسيطة بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية، رد فعل على التفوق الأجنبي. وفي الصراع ضد التغلغل الأوروبي الكولونيالي،أبدت الشعوب المسلمة بقيادة مختلف القادة

الدينيين مقاومة عنود وطويلة، في آسيا وأفريقيا على حد سواء. حسبنا أن نذكر عبد القادر الجزائري، وشامل في القفقاس. والحروب الأفغانية ضد البريطانيين، وحرب البادري والأتجه في أندونيسيا، والعصيان الهندي الكبير، والمهدية في السودان والصومال، وغيرها كثير. وفي زمن الأزمة العميقة ـ التي كان العدوان الكولونيالي يمثلها بلا ريب ـ في العديد من أرجاء العالم الإسلامي، نجد محاولات لا لتوحيد المسلمين في الصراع ضد الكفار فحسب ـ رغم أن ذلك ليس انبعاثا بأي حال ـ بل أيضا لإعادة بناء ذلك الجسد سياسيا، وفقا للأفكار الإسلامية عن الدولة، استرشادا بالشريعة وتمسكا بأهداب القضايا الدينية. وبالطبع فقد انهارت سائر هذه الحركات تحت وطأة التفوق الأوروبي المادي، إلا أنها تشهد على الجاذبية التي مارستها فكرة الدولة الإسلامية الحق على المساهمين فيها.

دعونا نعود الآن إلى الأزمة الرئيسة للإسلام في الأزمنة الحديثة ـ إلى التآكل التدريجي للطرق الإسلامية في ميادين السياسة والتعليم والقضاء، إلخ ـ التي بدأت في منتصف القرن الماضي تحت تأثير أوروبا. لا أرغب في تكرار التاريخ المعروف لما يدعى بـ "التحديث" و "التغريب" الذي مس المجتمعات المسلمة في الإمبراطورية العثمانية ومصر والهند والعديد من بلدان آسيا وأفريقيا. فمن شأن ذلك أن يقودنا إلى متاهة بعيدة. عوضا عن ذلك أود التطرق أكثر إلى بعض قضايا الإصلاح والتحديث الإسلامي في تركيا والبلدان العربية. إن هذه الحركات الأيديولوجية، سوية مع الحكم الأوروبي الكولونيالي، أدت إلى إضعاف الموقع المركزي للإسلام في حياة المؤمنين. يضاف إلى ذلك، في القرن

العشرين، انتصار الأيديولوجيات اللاإسلامية مثل القومية والاشتراكية، أي انتصار نزعات علمانية. وثمة كدس هائل من الأدب حول جميع هذه الحركات، وأيديولوجياتها وتأثيرها على مختلف البلدان الإسلامية. ويجد المرء، في أغلب هذه الكتب، ضمنا أو صراحة، تعبيرا عن الإيمان بأن الإسلام، بوصفه قوة أيديولوجية، قد فقد مغزاه ولم يعد بمستطاعه أن يخدم كملهم للنشاطات السياسية. ولكن يبدو لي أن الكثير من المؤمنين قد أغفلوا طرح سؤال جوهري، وهو: أي الطبقات أو المجموعات كانت تناصر وتنشر النزعات والأيديولوجيات التحديثية؟ من الواضح اليوم أن النزعات العلمانية قد ناصرتها في البدء البرجوازية والأنتيليجنيسيا التي أمسكت بزمام السلطة السياسية في العديد من البلدان. وكان المراقبون يركزون انتباههم على هذه الطبقات "التقدمية" المزعومة - التي كانت محدثة ومغربة، وذات تفكير علماني - وقادهم ذلك إلى الحديث عن "أزمة الإسلام". إنني لا أنكر بأي حال أنه كانت هناك وما تزال أزمة في الإسلام وسط هذه الطبقات القائدة والحاكمة في العديد من البلدان الإسلامية - ولكن هذه ليست الصورة الكاملة.

إن هؤلاء المراقبين يغفلون، في معظم الحالات، الوعي الإسلامي لجماهير واسعة من سكان المدن والأرياف الذين يؤلفون الأغلبية في أي بلد إسلامي. وفي وسط هذه الجماهير بالذات وجد الأصوليون الحاليون الدعم والإسناد، سواء كانوا أخوان مسلمين، أم الجماعة الإسلامية المودودية، أم ساريكات إسلام الأندونيسية - يضاف إلى هذا أن من المعروف جيدا أن الثورة الإيرانية وجدت أكبر استجابة لها وسط هذه الطبقات بالتحديد. ومن المثير للانتباه أيضا أن نلاحظ أنه في أوقات

الانتصار الظاهر للقومية والعلمانية، كان هناك أناس، بين قادة وأنصار هذه المجموعات، من حملة الشهادات الجامعية، والضباط والمعلمين والموظفين، والمثقفين.

إن التحليل يبين لنا وجود تغير شبيه بصعود الموجة وهبوطها، أي تناوب الأزمات والانبعاثات في تاريخ الإسلام. وفي الأزمنة الحديثة، كانت فترات الانبعاث قصيرة وأعقبتها أزمة جديدة، لأن دعاة وقادة الحركات الإحيائية لم يحرزوا سوى نجاحات سياسية قصيرة الديمومة، وسرعان ما أزاحتهم أو قمعتهم قوى خارجية. إن الانبعاث أو النهوض الراهن مشروط وناجم عن تدهور الوضع الاقتصادي والاجتماعي للجماهير، وكذلك بفعل الفشل في تطبيق النماذج الأيديولوجية والسياسية الأخرى: الليبرالية، البرلمانية، القومية، الديكتاتورية العسكرية، الاشتراكية بمختلف ألوانها المحلية، وعجز هذه جميعا عن حل أهم للمشكلات القائمة. إن الموجة المعاصرة من الانبعاث الإسلامي ليست سوى موجة صاعدة بين أزمتين. والنجاح المنظور الوحيد لهذه الحركات الإحيائية هو الثورة الإسلامية الإيرانية؛ ولكن بسبب الشكل الشيعي من الإسلام، والدور المختلف تماما لرجال الدين الشيعة عن نظرائهم السنة، فإن من الصعب بمكان تصدير هذه الثورة خارج حدود إيران. ولا يمكن تطبيق هذا النموذج في بلدان أخرى. فكل ما يستطيعه هو أن يقوم مقام ملهم لانبعاث الأصولية في أماكن أخرى، ولكن بما أن التجربة الإيرانية محكوم عليها بالفشل إن عاجلا أو آجلا، فإنها ستفقد تأثيرها لا محالة.

إن التجربة التاريخية تعلمنا أنه بعد حصول مد عاتٍ من النشاط الإسلامي لا بد من حلول الجزر ومجيء أزمة جديدة، لأن من المستحيل

الاحتفاظ بحماس الجماهير إلى الأبد، خصوصا في ضوء غياب النجاحات، وهي نجاحات مستحيلة في ضوء توازن القوى السياسية في أغلب البلدان الإسلامية. أخيرا، إن البنى والأفكار السياسية الكلاسيكية الإسلامية المولودة في حقبة ما قبل الصناعة، غير قابلة للتطبيق في عالم ما بعد الصناعة، وهي غير كافية بالمرة لحل المشكلات الهائلة التي تواجه البلدان الإسلامية المتخلفة. إن بالوسع بذل محاولات هنا لكن الشكوك تحبط احتمالات نجاتها.

بعض جوانب تبني ابن خلدون
في حركة الإصلاح الإسلامي

م. بيتز ولد

إن الميراث الثقافي والفكري لما يسمى بالعصور الإسلامية الوسيطة غني، متعدد وهام بالنسبة لتاريخ العالم. وبالنسبة لنا نحن الأوروبيين، يثير هذا الميراث الاهتمام فينا أساسا من زاوية البحث في تاريخ الأفكار، أما في البلدان الإسلامية النامية في آسيا وأفريقيا، فإنه ما يزال مستخدما في السجال حول قضايا معاصرة. وفي ضوء طبيعة الوعي الاجتماعي في هذه البلدان؛ فما من قوة سياسية تستطيع أن تستغني عن إضفاء المشروعية على نفسها بوساطة هذا الميراث المستمد من "الماضي المجيد". وكثيرا ما يحدث أن ممثلي مختلف الطبقات والشرائح يعودون إلى "الإله" الفكري الواحد نفسه ساعين إلى استثماره دعما لسياساتهم.

وفي هذا الصدد يلعب شخص ومؤلفات المؤرخ المغربي ابن خلدون (١٣٣٢ـ ١٤٠٦) دورا بارزا ليس فقط في البلدان العربية بل أيضا في تركيا وإيران وباكستان. يقول الباحث السوري المعروف عزيز العظمة إن

السوسيولوجيين والاقتصاديين والفلاسفة وفلاسفة التاريخ، إلى جانب الليبراليين والماركسيين والقوميين العرب يعتبرون أن الظاهرة، ابن خلدون، إنما تنتمي إليهم [١]، وهو يبين المدى الواسع للمناقشات المهمة بموضوعات ابن خلدون من جهة، والتي تحمل، من جهة أخرى، محتوى أيديولوجيا وسياسيا. وعند الدراسة المفصلة لسعة المشاركين في هذا النقاش، يجد المرء أن اللاهوتيين والفقهاء ليسوا من ضمنهم، وهذا يعني أو وجهة النظر الدينية غائبة. الواقع أن القوى غير الدينية، والعلمانية في الأغلب، هي التي تبحث في فكر ابن خلدون في البلدان الإسلامية. والسبب الواضح لهذا قد نجده في الروح العقلانية التي حكمت سوسيولوجيا وفلسفة "مقدمة" ابن خلدون ذات المنحى التاريخي. فهذه الأفكار تتضمن نقاط انطلاق مادية وجوانب علمانية باهرة. إن هذه العناصر بالضبط هي ما يسبغ على ابن خلدون أهمية بارزة بالمقارنة مع مؤرخي زمانه. وهي ما يثير اهتمام الأوساط التي يذكرها العظمة به. ولربما يفسر ذلك سعة المدى المذكورة لهذه الدوائر.

مع ذلك، يرتكز تفكير ابن خلدون على خلفية دينية، وهذا أمر تبرره بالضرورة الفترة التي عاش فيها، وهو ما ينعكس في "المقدمة"[٢]. إن فكر ابن خلدون يعرض ترابطا خاصا للغاية بين أفكاره العقلانية وأفكاره الدينية، إضافة إلى الجمع بين المقاربات الجديدة في الفكر وفي المعرفة النظرية والتجريبية وبين المعتقدات الدينية.

وهذا سبب هام جدا يفسر قيام ممثلين يحملون وجهات نظر متناقضة إلى العالم باستخدام أفكار ابن خلدون كنقاط لأفكارهم هم بالذات. وينطبق الشيء ذاته على الأوساط الدينية، ونقول ذلك استكمالا لملاحظة

العظمة. وعلى أي حال فإن ممثلي هذه الأوساط ظلوا أقلية ضمن الانتيليجنيسيا المسلمة. فالنسبة إلى الغالبية العظمى من المثقفين بالأسلوب التقليدي من تعليم المدرسة والكتاتيب، يأتي ابن خلدون، دوما في مرتبة أدنى من العقول الكبيرة المعترف بها مثل المسعودي والطبري وغيرهما. فأما أن هؤلاء الباحثين كانوا غير قادرين على رواية السمات الجديدة في أفكار ابن خلدون، أو أنهم يرفضونه لأنهم يعتبرونه غير متمسك بالدين.

وعلى خلاف الانتيليجنيسيا الإسلامية التقليدية، بل وبهدف محاربتها، بدأ بعض ممثلي حركة الإصلاح الإسلامي في مصر وسوريا بأخذ أفكار ابن خلدون وذلك في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كما أخذت أفكاره فيما بعد مختلف النخب الإصلاحية الواعية في جنوب آسيا [٢]. إن قيامهم بإعادة اكتشاف الخصائص العظيمة المتفردة لـ "المقدمة" جاءت بتأثير البحث العلمي عن ابن خلدون والذي كانت أوروبا قد شرعت به قبل عقود من ذلك، رغم أن اسم ابن خلدون في المنطقة العربية الإسلامية لم يكن منسيا في كتابات السير والمدونات التاريخية. وبصرف النظر عن هذا الحافز الخارجي، فإن مؤلف ابن خلدون، الذي لم يكن مصلحا للدين بأي حال، كان يتضمن بداهة أسئلة ومقاربات ومكتشفات اعتبرها هؤلاء المصلحون البرجوازيون ذات صلة بزمانهم بعد ٥٠٠ إلى ٦٠٠ عام من كتابتها.

لقد كانت أفكار ابن خلدون تناسب ممثلي حركة الإصلاح الإسلامي من ناحيتين. أولا، انجذبوا إلى مقاربة الواقعية العملية للمجتمع والتاريخ الإسلامي، كما انجذبوا إلى بحثه عن أسباب العمران. ويمكن

قول الشيء نفسه عن طريقته في التمسك بالتقاليد ومعتقدات السلف، ومثل المجتمع الإسلامي الأول. بيد أن هؤلاء المثقفين ركزوا انتباههم على قلة من الجوانب، وذلك أساسا لتأويل المقاطع الهامة من "المقدمة" بطريقة عصرية. وقد اختاروا وأولوا هذه المقاطع بصورة مختلفة، تبعا لاختلاف مواقعهم السياسية وراهنية القضايا السياسية. وكانت تلك هي الحال بصرف النظر عما إذا كان مفهوم ابن خلدون عن "العصبية"، الذي يصف تكاتف الجماعات على أساس الصلات العائلية وما يمثلها من الروابط، باعتبارها أهم قوة دافعة في التاريخ. إن أفكار ابن خلدون عن الخلافة وتطورها، وكذلك عن العلاقة بين السلطة الدينية والدنيوية في الإسلام، قد حظيت بنقاش أكثر حدة، وتعرضت لتقسيمات شديدة التباين. وفي العقد الأول من القرن العشرين، غدت هذه القضية الأخيرة بالتحديد ذات أهمية سياسية حاسمة لسائر المسلمين، في ضوء انهيار الإمبراطورية العثمانية، وترسخ الكم الكولونيالي الأوروبي، وأخيرا إلغاء الخلافة الذي قام به الأتراك عام ١٩٢٤ .

وجرى في هذه النقاشات اعتبار ابن خلدون مفكرا إسلاميا فذا يحمل رسالة ما تزال، إلى حد معين، راهنة. وتبين هذه التأويلات أن "المقدمة" كانت تقرأ كتعليق معاصر على الأزمة الراهنة أكثر من كونها وثيقة تاريخية. وإن الاقتصار شبه الحصري على المواضيع المذكورة آنفا يجعل من الواضح تماما أن أفكار ابن خلدون، على سبيل المثال، عن حركات الإحياء الديني في التاريخ الإسلامي، مثل الموحدين التي تجد تجسيدها البارز في الحركة الوهابية بعد ٤٠٠ عام من وفاة ابن خلدون، إن هذه الأفكار لم تؤخذ (وهو أمر مثير للانتباه حقا) وبالتالي لم تعتبر راهنة.

إن محمد عبده (١٨٤٩ـ ١٩٠٥) وتلامذته، وبخاصة رشيد رضا (١٨٦٥ـ ١٩٣٩) استخدموا "المقدمة"، من بين مؤلفات أخرى، لتوصيف الخلافة بكونها مؤسسة وتبريرها. وتناغما مع قرب ابن خلدون مع العصور الأولى للإسلام، وجهوا أفكارهم الاجتماعية ـ السياسية باتجاه هذه الحقبة. وقدموا فكرة الخلافة الإسلامية كرد فعل على الإمبريالية الأوروبية واشتداد الحركات ذات التوجه القومي. كما حاولوا أيضا، في بعض الميادين، أخذ مقتضيات الزمان بعين الاعتبار.

وأخيرا وليس آخرا، حاول هؤلاء الممثلون أن يفهموا، من خلال أفكار "المقدمة"، أن هناك في التطور التاريخي، شيئاً أكثر من مجرد إرادة الله. ويقال إن محمد عبده أرسى أفكاره الخاصة على أساس أفكار ابن خلدون فيما يخص أسباب صعود وسقوط السلالات الحاكمة، وأيضا أفكاره عن أسس المدنية التي راح عبده ينشرها في محاضراته بالأزهر. ولسوء الحظ لسنا بقادرين على الحصول على معرفة دقيقة بصدد ذلك، نظرا لأن المؤلف الذي وضعه محمد عبده قد صودر وأتلف سوية مع كتابات أخرى في العام ١٨٧٩ .

ودعم رشيد رضا نقد ابن خلدون للكثير من الخلفاء الأمويين والعباسيين. إلا أنه رفض، بسبب من نظرته السلفية المتزمتة، أفكار ابن خلدون عن العصبية كقوة محركة للأفعال السياسية، وتغير السلالات الحاكمة بل وحتى الرسالات النبوية معتبرا إياها لا تتفق والإسلام. وقد فهم رشيد رضا العصبية على أنها عنصر لا ديني، وبالتالي فإن لها تأثيرا سلبيا على أي إصلاح إسلامي حقيقي، نظرا لأنها تستثير العداوات الاثنية والعرقية وتشكل خطرا على الولاء الثابت للدين.

ولكن مفهوم العصبية بالذات هو ما حث على عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦)، الذي كان واحدا من أبرز ممثلي الحركة القومية المصرية وفي الوقت نفسه خصما لرشيد رضا، للدفاع عن ابن خلدون وتسميته بأنه مصدر تفكيره. وأبدى عبد الرازق اهتماما أكبر بأفكار ابن خلدون عن العلاقة بين السلطة الدنيوية والسلطة الدينية في تاريخ الإسلام. وانعكست أفكاره هذه في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" المنشور عام ١٩٢٥، والذي حرمه المتزمتون. وقد انطلق في هذا الكتاب من أفكار كثيرة بينها فكرة ابن خلدون القائلة بأن الخلافة المثالية قد نمت إلى شكل دنيوي من الحكم أساسا (الملك) ولها خصائص أقل أو أكثر إسلامية، وذلك لكي يبرهن على أن السلطة الدنيوية والدين لا يتفقان. ودفاعا عن مصالح الوجود اللاحق للإسلام، دعا عبد الرازق إلى فصل الدولة عن الدين كأساس للدولة القومية الحديثة. وبهذا الرأي العلماني المميز. تجاوز عبد الرازق استثناء وعلى خلاف رضا، دعا إلى إلغاء الخلافة كنتيجة منطقية.

وقد بحث هذه القضية أيضا الشاعر والفيلسوف من جنوب آسيا، السيد محمد إقبال (١٨٧٣-١٩٩٣٨) في كتابه "إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام" أشار فيه إلى أفكار ابن خلدون [٤]. وثمن بخاصة المقاربة العقلانية للتاريخ عند الأخير، وبخاصة رأيه بأنه يجب فهم التاريخ على أنه عنصر مستقل، خاضع للتغير. ورأي إقبال أنه وجد هذا النمط من المقاربة عند ابن خلدون أيضا في نظرته إلى مسألة الخلافة. وكان لإقبال نفس رأي ابن خلدون في أن الخلافة الحقيقية قد كفت أصلا عن الوجود في القرن الأول من التاريخ الإسلامي، عندما سقطت قريش

انشقت الإمبراطورية سياسيا. لذلك استحسن إقبال قرار الحكومة التركية بإلغاء مؤسسة الخلافة تاريخيا. ولكن إذ كان إقبال متفقا مع رأي ابن خلدون، فإنه رفض رأي عبد الرازق، وبقي متمسكا بالنظرة السنية القائلة بضرورة وجود خليفة. إلا أنه كان يرى أن هذه الوظيفة يمكن أن تكون موجودة في شكل مؤسسة لهذا الغرض. وعليه فإن إعلان الشكل الجمهوري للحكم في تركيا كان في نظره اجتهادا مقبولا.

لم يكن بالوسع هنا ذكر سوى قلة من الأفكار حول العلاقة بين آراء ابن خلدون والآراء التي احتوتها حركة الإصلاح الإسلامي. ورغم أن آراءه، استنادا إلى الاكتشافات المتاحة من البحث، ما تزال إلى الآن تؤخذ على نحو انتقائي من جانب قلة من الباحثين، فإن من الجدير بالاهتمام اقتفاء أثر هذه العلاقة أكثر. ومما لا ريب فيه أن ذلك سيكشف عن السبل التي يرى بها الباحثون اليوم إلى الميراث الفكري الوسيط الغني في المنطقة العربية الإسلامية، وكيف يمكن استثمار هذا الميراث بطرق متباينة على يد مختلف القوى السياسية.

الهوامش

١ـ انظر : العظمة ، أ . ابن خلدون في البحث المعاصر . دراسة في الاستشراق ، لندن ، ١٩٨٠ .

٢ـ انظر حول هذه المسألة بيتزولد . م . الدين ، المجتمع ، التاريخ في "مقدمة" المفكر العربي - الإسلامي ابن خلدون (١٣٣٢ـ١٤٠٦) ، أطروحة دكتوراه ، لايبزغ ، ١٩٨٧ .

٣ـ حول حركة الإصلاح الإسلامي ، وبخاصة بصدد نقاشات ممثليها حول أفكار ابن خلدون ، انظر من بين مراجع أخرى : آدمز ، ش . ك . الإسلام والحداثة في مصر ، لندن ١٩٣٣ ، ص ٦٣٦ ؛ عنايات ، ح . الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ، أوستن ، ١٩٨٢ ، ص ٥٩ ؛ لورنس . ب . ب . ابن خلدون والأيديولوجيا الإسلامية ، لايدن ١٩٨٤ ، ص ٦٩, روزنتال . أ . الإسلام في الدولة القومية الحديثة ، كمبردك ١٩٦٥ ، ص ٦ و ٨٥ .

٤ـ إقبال ، س . م . إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام ، لاهور ، ١٩٥٤ ، الطبعة الثانية ص ١٥٧و١٩٠ .

نمو تأثير الأصولية الإسلامية في المجتمع المصري
خلال حكم السادات

كارل زوربي

رغم أن الجماعات الإسلامية في مصر بقيت تعمل لسنوات في نشاط سياسي سري، إلا أن اهتمام المحللين بها من خارج البلاد لم يبرز إلا بعد اندلاع الثورة الإيرانية ١٩٧٩ [١]. إن تنامي النشاط الإسلامي المعاصر أو "التعصب" يربط بتنامي نفوذ الأصولية الإسلامية في حياة المجتمع المصري خلال العقدين الماضيين. بيد أن تفحصا أقرب يكشف أن هناك خمسة تطورات في المجتمع والسياسة المصريين لها تأثير كبير على نمو النشاط السياسي الإسلامي المعاصر: (١) هزيمة حزيران ١٩٦٧، (٢) محدودية اشتراكية عبد الناصر، (٣) تشجيع السادات للقوى السياسية الإسلامية، (٤) الثمن الاجتماعي لسياسة الانفتاح الاقتصادي الساداتية، (٥) عودة اصطفاف مصر مع الغرب [٢].

إن الهزيمة العربية الموجعة في الحرب العربية ـ الإسرائيلية في حزيران ١٩٦٧، كانت ضربة مريعة ألمت بالعالم العربي كله. كانت ضربة للجيوش العربية ـ فخر وحصن أنظمة الحكم ـ وضربة لكرامة العرب

وعزتهم[٣]. وفي مصر كانت الصدمة بالغة القسوة، إذ لم يقتصر الأمر على ضياع قسم من أرضها تحت الاحتلال الإسرائيلي، بل اكتشف المصريون أيضا فشل العروبة وفشل قيادة عبد الناصر. وبعد هزيمة حزيران، برز تياران رئيسيان في الفكر السياسي العربي: الأول يمثله اليسار العربي الجديد، والثاني تمثله الأصولية الإسلامية. ولكن حتى عام ١٩٦٧، لم يكن التطور العام متوجها، بصورة قاطعة، وجهة علمانية. مع ذلك فإن حرب حزيران أوقفت العملية وقلبت مسارها مفضية إلى عودة عارمة إلى الإسلام، بوصفه إيمانا وبوصفه طريقة حياة، أرضا صلبة في عالم اهتز من أعماق أساساته[٤]. وجادل أنصار النشاط السياسي الإسلامي قائلين إن الهزيمة ترجع إلى علمانية أنظمة الحكم العربية وكفرها، وأن بالوسع إحراز النصر فيما لو عادت هذه الأنظمة وشعوبها إلى شرائع الإسلام وعقائده.

إن النهوض الجديد للنزعة الإسلامية أعلن عن بدء انحدار النزعة العربية، بمقدار ما أن الكثير من المفكرين الإسلاميين المتزمتين كانوا يعتبرون أن النزعة القومية، ينبغي أن تكون مسألة إسلامية لا عربية. زد على هذا أن الإسلام يتطلب برأيهم، نبذ الأفكار القومية الاشتراكية في السياسة، خاصة وأن الحقبة الماضية من الاشتراكية العربية لم تؤت الثمار الموعودة[٥]. ومن المعروف تماما أن التدابير الاشتراكية التي قام بها نظام حكم عبد الناصر ـ وبخاصة فترة الإصلاح الزراعي ـ أدت إلى تقليص ملحوظ في اللامساواة الاجتماعية ـ الاقتصادية العميقة في مصر. ولكن النتائج اللاشعبية للتحولات الاشتراكية كانت نموا هائلا في البيروقراطية العامة، وتشديدا للرقابة على المشاركة السياسية، وقمعا

حادا للمعارضة السياسية. زد على هذا أن التزامات عبد الناصر الكبيرة إزاء قضايا السياسة الخارجية أثقل كاهل الموارد المصرية الشحيحة بالأعباء [٦] ولكن رغم هذه السمات السلبية المنتقاة، ظل نظام حكم عبد الناصر يتمتع بدعم عفوي من الجماهير.

وبعد وفاة عبد الناصر في ٢٨ أيلول / سبتمبر ١٩٧٠، تولى السادات قيادة البلاد. وإذ كان يفتقر إلى الجماهيرية والمشروعية، فقد لجأ بتواتر أكبر، إلى اللغة الدينية، كيما يتوافق خطابه مع التصورات الإسلامية. وكان من بين أول نشاطاته إطلاق سراح أعضاء تنظيم الأخوان المسلمين. وراح يشجع المجموعات الإسلامية في الحرم الجامعي كقوة موازية للمعارضة اليسارية والناصرية النشطة [٧]. واستثمر أنور السادات نواقص حقبة سلفه لنزع الثقة بالناصرية عموما، وبإصلاحات عبد الناصر الاشتراكية خصوصا، آملا بذلك تبرير تراجعه الكامل عن السياسات الأساسية لعبد الناصر، الداخلية منها والخارجية.

وفي هذا المجرى أطلق وشجع كل العناصر المتضررة من تجربة عبد الناصر الاشتراكية لكي تبرز إلى مقدمة الحياة السياسية بمصر [٨] وكما أشار محمد حسنين هيكل كان نظام الحكم ومناصروه يخلقون غولا، أو بتعبير آخر أطلقوا الجني من الزجاجة، وفي يوم قريب، ولربما أقرب مما كانوا يتوقعون، كان مقدرا له أن ينقلب عليهم [٩].

وسرعان ما وجد السادات أن الكثير من الأعضاء ذوي التوجه اليساري في الحكومة والاتحاد الاشتراكي كانوا يعارضون تسلمه السلطة، لذا فقد قام "بثورته التصحيحية في ١٥ مايو ١٩٧١"، وتخلص من جهاز اليسار الناصري [١٠]. وتعرض الرئيس الراحل،

والكثير من سياساته الاشتراكية، للنقد. علاوة على ذلك شجع السادات نمو القوى الإسلامية في البلاد كثقل يوازن خصومه الاشتراكيين، وسعى، على نحو متزايد إلى استخدام الإسلام كوسيلة لتوطيد مشروعية نظام حكمه. وكان عليه، بعد ذلك، أن يعالج مشكلات مصر العويصة وأن يرشد ويوجه بلاده وأبناء بلاده. لقد كان عبد الناصر قادرا على نبذ أي شيء تقريبا في سبيل الثورة والعروبة، ولكن حين صعد السادات إلى قمة السلطة، كانت مصر والعالمان العربي والإسلامي قد تغيرت جميعا(١١).

في عهد عبد الناصر، كانت النزعة التقليدية في المجتمعات العربية الإسلامية (Prescription) علامة المواقف المحافظة، والاستقرار والسكينة، والحداثة والموالاة للغرب. غير أن هذه المعادلة اضطربت في السبعينيات: فقد أثبتت الأصولية الإسلامية أنها يمكن أن تصبح راديكالية وثورية ومعادية للغرب شأنها شأن المعاقل التقليدية للراديكالية العربية (١٢).

وفي مصر كان الإحباط والشك ينقلبان، بين الحين والآخر، إلى صدامات وشغب وعلى المستوى العالمي، كان هناك انفراج بين القوتين الأعظم أضر كثيرا بصورة عدم الانحياز التي عاش عليها جيل كامل من القوميين العرب وقوميي العالم الثائر منذ أيام باندونغ. إن العبء النفسي لهزيمة ١٩٦٧ كان أقسى في مصر، وكان على القيادة أن تجد في حرب تشرين ١٩٧٣ المحدودة مخرجا من المأزق. لقد كانت مقامرة، وبرزت مشكلات جديدة ولكن تحطمت حالة التوازن. لقد وفرت الحرب للسادات فعلا عظيما. وأصبح عبور قناة السويس التفويض لخلق مصر بالصورة التي يبغيها، والخروج من ظل سلفه (١٣).

وقامت الحكومة بتشجيع نمو الجماعات الإسلامية في الجامعات

المصرية بعد مايو ١٩٧١ . وسمح للإخوان المسلمين، رغم عدم إجازتهم قانونيا، بالعودة إلى الظهور ونشر رسالتهم من خلال الصحف "الدعوة" و "الاعتصام". وجرى في العام ١٩٧١ إعلان الشريعة أحد مصادر التشريع بالنسبة للدستور المصري [١٤] وبعد أن شجع ظهور ونمو العناصر السياسية الإسلامية، وجد السادات نفسه عاجزا عن السيطرة عليها. إن دعوة انبعاث الإسلام في مصر وغيرها، وهو ما يمكن تلمسه ليس فقط في صفوف السكان عموما، بل وسط الانتيليجينسيا والبرجوازية المدنية والطلاب والبيروقراطية أيضا، قد خلفت مشكلة. ورغم أن هذا المد الإسلامي الجديد لم يكن يؤشر بالضرورة أن المؤمنين منخرطون في البحث عن الله، فإنه كان يؤشر إلى أن المسلمين المصريين قد أحبطتهم عملية التحديث وعجزهم عن مجاراة متطلباتها [١٥]. ولم يبد النظام كبير معرفة أو لم يبد أية معرفة بالحركات الجديدة التي كانت تمور تحت السطح. فقد ظل يفكر بالمعارضة بالطريقة ذاتها معتبرا الناصريين واليساريين والمثقفين الليبراليين وبقايا الوفد بمثابة أعدائه القدامى الذين لا يمكن المصالحة معهم [١٦]. وفي تموز ١٩٧٢، أي بعد عشرين شهرا فقط من تسنمه للرئاسة، قام السادات بإبعاد السوفييت، أصدقائه الثوريين، بسبب عدم قدرتهم على حل المشكلات الأساسية لمصر: استعادة الأراضي المفقودة عام ١٩٦٧، فيض السكان، وتمزق الاقتصاد. الأهم من ذلك أن السوفييت كانوا يميلون إلى حل سياسي أكثر من الحل العسكري للصراع العربي ـ الإسرائيلي. والسبب ليس فقط أنهم لم يكونوا يريدون الحرب، بل لأن الحرب ستفضي إلى كوارث بالنسبة لأنظمة الحكم العربية التقدمية ـ ومن الواضح أنه لم يكن لدى السوفييت

كبير ثقة بالقدرة القتالية "لأنظمة الحكم التقدمية العربية" بما في ذلك مصر [١٧].

وبعد عام ١٩٧٣، بدأ السادات يميل إلى الأمريكان بأمل أن يستطيعوا، من خلال التحديث والتكنولوجيا، أن يرسوا أساس شفاء مصر من أمراضها، وأن يقوموا، في الوقت نفسه، بالضغط على الإسرائيليين لتليينهم في مسألة الأراضي المحتلة [١٨]. وابتداء من عام ١٩٧٣ فصاعدا، عقلن السادات انجذابه الطاغي إلى الولايات المتحدة، وكانت سياسة الانفتاح - سياسة الباب الاقتصادي المفتوح التي بوشرت في مصر عام ١٩٧٤ - أحد الأبعاد الرئيسة لانقلابه على سياسات عبد الناصر. لقد أزالت هذه السياسة عمليا كل التقييدات المفروضة على الرأسمال الأجنبي في مصر بأمل جذب استثمارات أجنبية ملحوظة إلى ميدان التنمية الاقتصادية بمصر. وتم بالفعل جذب مقادير هائلة من الرساميل، ولكن ذلك لم يسهم في التنمية الإنتاجية بعيدة الأمد في مصر [١٩].

وعارض بعض أعضاء البرلمان بنود قانون الاستثمار الجديد، ودعوا إلى فرض تقييدات في القطاعات المفتوحة للرأسمال الأجنبي انطلاقا من أن الاستثمار غير المقيد سيفضي إلى الهيمنة الأجنبية على الاقتصاد وهضم حقوق العمال [٢٠].

غير أن الحكومة أزاحت بنجاح، أولئك الذين كانوا يعيقون ليبرالية الضوابط الاقتصادية. وبرزت شريحة اجتماعية مدينية متميزة حول صناعة المعونة الأجنبية، معززة نمو صناعة استهلاكية تعتمد على الاستيراد. وأسهم ذلك بدوره في التحفيز المفرط لسوق استهلاك السلع

الأجنبية في مصر، مفضيا إلى "تغريب" هذا السوق بما يضر بالسلع والخدمات الوطنية [٢١].

وتوجه معظم هذا الفيض من النقود الجديدة للبناء والمقاولات والسياحة والسلع ورجال الأعمال الأجانب. وكانت لهذا المقدار الهائل من تدفق الرساميل عواقب اجتماعية وخيمة، وإن الأثر المزعزع الذي تركه هذا التحول في الاقتصاد على المجتمع المصري ليس من باب المغالاة [٢٢] إن نزع الرقابة عن السوق الذي رافق زرقات المعونة الأجنبية (المصدر الرئيس لتدفق رأس المال الأجنبي) جذب المشاريع الأجنبية وحفز تطور المشاريع الخاصة المحلية في التنافس على الدولارات الخارجية.

وجرى تفكيك القطاع العام وبات المشروع الخاص يأخذ منه. وعلى سبيل المقارنة، لم يحظ القطاع الخاص بمثل هذا الوضع الجيد من قبل. وكان العديد من المغامرين الأجانب يتدفقون على مصر، تدفعهم الآمال الكبار بأرباح سريعة [٢٣]. زد على ذلك أن مصر، خلال عامي ١٩٧٥و١٩٧٦، وجدت نفسها تحت ضغط الدائنين العرب والأجانب لكي تزيد جاذبية اقتصادها للرأسمال الأجنبي عبر تقليص الإنفاق الحكومي وخفض قيمة الجنيه المصري.

في نهاية عام ١٩٧٦ . أرسل صندوق النقد الدولي مذكرة سرية إلى الحكومة المصرية يوصي فيها باتخاذ إجراءات جذرية، بما في ذلك تقليصات حادة في الدعم الحكومي القديم للمواد الغذائية. وفعلت الحكومة ما بوسعها لتحدي الإجراءات المفروضة عليها من جانب صندوق النقد الدولي، ولكنها سرعان ما رأت بوضوح أن التدابير المطلوبة هي بمثابة أوامر، أكثر منها توصيات. وخضعت الحكومة لضغط لا يقاوم،

ووافقت أخيرا على "ترشيد" أسعار السلع المدعومة [٢٤]. إن الإعلان عن العزم على رفع أسعار ما يقارب ٢٥ سلعة أساسية استثار موجة عارمة من السخط في أرجاء مصر كلها. وفي الثامن عشر والتاسع عشر من كانون الثاني / يناير ١٩٧٧ اندفع عشرات الآلاف من الرجال والنساء إلى الشوارع في المدن الكبرى، إلى أن اضطر الرئيس إلى إلغاء الزيادات في الأسعار. لقد قتل في الأقل ١٦٠ شخصا في الصدامات، ووضع اللوم على كاهل اليسار، رغم أن الجماعات الإسلامية المكافحة شاركت في ذلك كما هو معروف [٢٥].

وقد أدت سياسة الباب المفتوح أيضا إلى تنامي الهجرة، وبدأت مصر تشهد نزفا لا في المثقفين بل أيضا في العمال الماهرين وحتى في الفلاحين. وبحلول عام ١٩٧٨، قدر عدد المصريين العاملين في الخارج بحوالي ١، ٥ مليون إنسان، أغلبهم في الدول العربية الثرية، المنتجة للنفط. علاوة على ذلك، غدت مصر تعتمد بصورة متزايدة على تحويلات قوة العمل المهاجرة هذه [٢٦].

وعلى حين أن جل الشعب المصري لم ير، إذا كان قد رأى سوى القليل من منافع "الانفتاح"، فإن أقلية محظوظة ـ أو "القطط السمان" حسب التسمية الرائجة ـ انتفعت انتفاعا هائلا من هذه السياسة. وكان هناك نمو هائل للشريحة الثرية في المجتمع المصري ـ من خمسمائة مليونير عام ١٩٧٥ إلى ١٧ ألف مليونير عام ١٩٨١ [٢٧].

إن هذه البرجوازية المصرية الثرية والمتنفذة، التي اغتنت من عائدات الارتباط الاقتصادي المتزايد بالغرب، غدت قوة جديدة في السياسة المصرية. وكان هذا الفارق الهائل يبرز بحدة بالمقارنة مع إفقار الفئات

الوسطى المدينية، وبخاصة موظفي القطاع العام، الذين وجدوا مستويات معيشتهم تتآكل بفعل التضخم، وباتوا يعتمدون بصورة متزايدة على الدعم الحكومي. علاوة على ذلك، جلب "الانفتاح" معه تدفقا من الأفكار المادية الغربية التي هددت باكتساح القيم التقليدية للجماهير المصرية المسلمة (٢٨). لذلك، انتقل عدد كبير من الشباب المسلم، دفاعا عن هذه القيم، وأغلبهم من الفئات الاجتماعية الدنيا، انتقلوا إلى الإسلام الناشط الجديد.

إن نمو الإسلام المجاهد في مصر قد تسارع أيضا بفعل تقارب البلاد مع الغرب واتفاقية السلام المنفرد مع إسرائيل. لقد سعى السادات، وهو يواجه اقتصادا غير فعال وصراعا غير محسوم مع إسرائيل، إلى التخفيف من الأعباء من خلال تحول أساسي في سياسة بلاده الخارجية. فقلص علاقات الصداقة مه الاتحاد السوفيتي ابتغاء تحسين العلاقات الاقتصادية والسياسية المصرية مع الغرب - التي اتبعها سلفه عبد الناصر بحزم - سرعان ما تفككت بعد حرب أكتوبر (٢٩). علاوة على ذلك، تخلت مصر عن التزامها بالصراع العربي المشترك ضد إسرائيل، وسعت، عوضا عن ذلك، إلى سلام منفرد برعاية الولايات المتحدة.

أما بالنسبة للمجاهدين المسلمين، فقد رحبوا بابتعاد مصر عن الاتحاد السوفيتي من منطلقات دينية. ولبعض الوقت، بدا الإخوان المسلمون وغيرهم من الجماعات الإسلامية، متحالفين مع نظام الحكم، وأحبطوا بفاعلية نفوذ المجموعات العلمانية المعارضة في مصر، وبخاصة في الجامعات (٣٠). إن "مبادرة السلام" الساداتية - ابتداء من رحلته إلى القدس عام ١٩٧٧ وانتهاء باتفاقيات كمب ديفيد عام ١٩٧٩ - صورت

على يد الإسلاميين (وعلى يد الكثيرين في العالم العربي) كاستراتيجية خيانية وتركت مدينة القدس المقدسة دون تحرير، ولم تنفع سوى إسرائيل الصهيونية. وحازت هذه النظرة على رواج أكبر بعد عام ١٩٧٩، حين غدا واضحا أن إسرائيل غير مستعدة لإعادة أي من الأراضي المحتلة سوى سيناء [٢١].

لقد كان بوسع عبد الناصر قمع المعارضة الإسلامية باسم الثورة، لأن ذلك كان ينطوي على موقف قدحي مناهض لإسرائيل، وهذا نفسه جزء أساسي من مكونات الأيديولوجيا الإسلامية وبخاصة في الأوساط الأصولية. وما إن بدأ السادات يبتعد عن الثورة العربية لسلفه، فإن الكثير من التحديث الذي سعى لتحقيقه اعتمد على قدرته على إظهار أن اتفاقيته في السلام مع إسرائيل يمكن أن تتفق والسلام [٢٢]. إن استعداد السادات لأداء دور الحليف الموثوق للولايات المتحدة في المنطقة - وهو ما تجلى في ميدان المعونة العسكرية والتعاون - فاقم السخط إزاء اتجاهات السياسة الخارجية المصرية وكان سببا رئيسيا للتصادم بين المعارضة الإسلامية ونظام الحكم. إن حاجة السادات للظهور بمظهر الشخص العصري أمام أنظار الغرب ساعد على تفتت قاعدته المحلية. وأكد نقاده قائلين إن سياساته قد أضعفت استقلال مصر وزادت من هشاشتها، وقطعتها عن العالم العربي وباتت مكشوفة [٢٣].

وهكذا تهيأ المسرح لنمو النشاط السياسي للجماعات الإسلامية في مصر. والواقع، أن التيار الجديد للأصولية الإسلامية، الذي جرى تشجيعه بقوة كان سطحيا إلى حد كبير، فقد ركز على الصفات المحسوسة للدين وحرفية الشريعة، إلا أنه أهمل الدروس الحقيقية

للتاريخ. ولم يكن ذلك مسعى لفهم واستعادة المثل العليا للإسلام الأول، بل مسعى جاهزا وفقا لتغطية المشكلات السياسية والاجتماعية تحت غطاء "الجلابية" والحجاب [٣٤]. إن الصراع الداخلي على السلطة ١٩٧٠-١٩٧١ الذي أدى إلى تزايد التوكيد على الإسلام والتشجيع الحكومي للمنظمات الإسلامية، أدى أيضا إلى تحطيم البديل اليساري. وعليه فقد كان من الطبيعي أن يبرز النقد الإسلامي للوضع القائم وأن يحظى بالإسناد في مصر.

إن الموجة الجديدة من الأصولية التي يمكن أن تتبعها في الصحافة، وفي خطب الجمعة في الجوامع، وفي المبيعات الواسعة للمواد الدينية في الشوارع، حظيت بتشجيع الإخوان المسلمين، الذين أحسوا أن وقت الصعود قد حان [٣٥]. إن مبدأ الثورة الموروث في نظرية وممارسة النشاط السياسي المصري المعاصر مدين بالكثير لكتاب السيد قطب، العضو الراديكالي للإخوان والذي أعدم في عام ١٩٦٦ . وقد فسر السيد قطب، في معتقداته الاقتصادية ـ الاجتماعية (كما عبر عنها مؤلفه السياسي الرئيس "معالم الطريق" فسر الإسلام كأيديولوجيا ثورية تبرر نضال المسلمين ضد البنى الاجتماعية والسياسية "الكافرة" وتلزمهم بمتابعته.

وشدد السيد قطب في كتاباته على ما كان في الأصل نظرية أبو الأعلى المودودي ـ ونعني تحديدا أن الإسلام قد نكص إلى حالة الجاهلية وعليه فإن المسلمين الحقيقيين في حالة حرب مع المرتدين، وأن "الجهاد" ليس سوى رد دفاعي بمواجهة "حرب الإبادة" التي يشنها المرتدون (الجاهلون) على الإسلام [٣٦]. وشجب السيد قطب المجتمعات "الإسلامية" العلمانية باعتبارها مجتمعات ارتدت إلى كفر "الجاهلية" ودعا إلى مجتمع يقوم على الإسلام. وتمثل الشريعة، باعتبارها السنن

التي اشترعها الله للإنسان، الأساس الأخلاقي ـ القضائي الوحيد لمثل هذه الدولة الإسلامية وهي الشرط الضروري اللازم لوجودها. ولا بد لفكر الثورة، بالضرورة، من أن يتضمن ثلاثة جوانب أساسية: (١) تحليل شرور المجتمع القائم. (٢) رؤية لمستقبل أفضل. (٣) الدعوة إلى النشاط الهادف إلى تحويل الأول إلى الثاني. ويمكن أن نجد الجانبين الأول والثاني في كتابات السيد قطب. بيد أن الجانب الثوري الثالث من فكر السيد قطب ـ دعوته إلى "الجهاد" ضد "الجاهلية" الحديثة ـ هو الذي يتمتع بأكبر تأثير على الإسلام المجاهد الجديد في مصر [٣٧]. واستنادا إلى ذلك، وابتغاء تحطيم نير "الجاهلية"، لا بد للمجتمع من أن يمر بتغير جذري، يبتدئ من أسسه الأخلاقية. إن هجوما شاملا، أو "الجهاد"، إنما ينبغي شنه ضد هذه الحداثة لكيما تتحقق إعادة البناء الأخلاقي هذه[٣٨]. ولما كان القادة المسلمون الذين لا يطبقون الشريعة يعتبرون حكاما غير شرعيين يحكمون بشرعة "الجاهلية" فلا بد من معارضتهم وخلعهم دون تردد. واعتبر قطب أن الصراع ضد المجتمع "الجاهلي" تقوده صفوة صغيرة ولكن متسعة من المؤمنين. والمسلمون الحقيقيون، الطليعة، كما يسميها قطب، ينبغي أن تنفصل عن المجتمع القديم وتصبح خليفة ذلك المجتمع [٣٩].

ولم تمر دعوة قطب إلى إنشاء طليعة إسلامية بدون جواب. فبعد بضع سنوات من موته، انبثقت في مصر جماعات إسلامية جديدة سرية[٤٠]. ورفضت السلطات الاعتراف بأن القوى الجديدة كانت تنشط وسط الطلبة وتحت السطح في كل مكان. وبقيت تفترض بمقدار ما يتعلق الأمر بالدين، أن الناس الذين يتعين أن تتعامل معهم هم ببساطة إما جماهير إسلامية مؤمنة غير منظمة أو منظمات معروفة مثل الإخوان المسلمين ـ هذا إذا كانت راغبة في سماع التحذير تماما [٤١].

وفي عام ١٩٧١ بدأ دكتور الفلسفة الشاب، صالح سرية، بتنظيم أولى خلايا حزبه، حزب التحرير الإسلامي. وكان أعضاء هذه المنظمة من الطلبة الشباب أساسا أو خريجين جدد من الشرائح الدنيا أو أدنى الفئات الوسطى، ولأغلبهم منحدر ريفي. ولم يجر تجنيد النساء للتنظيم [٤٢]. وفي نيسان ـ أبريل عام ١٩٧٤، هاجم أعضاء حزب التحرير الإسلامي بشكل موفق الكلية العسكرية في القاهرة للاستيلاء على أسلحة وبزات رسمية. أما الهجوم الثاني فقد استهدف مقر قيادة الاتحاد الاشتراكي العربي، حيث كان الرئيس السادات وغيره من القادة المصريين يجتمعون، وانتهى الهجوم نهاية كارثية بالنسبة للمهاجمين الإسلاميين. وبالنتيجة ألقي القبض على الكثير من أعضاء الحزب من جانب قوى الأمن، وأعدم ثلاثة من قادة التنظيم، بمن فيهم الدكتور صالح سرية.

وتأسست منظمة إسلامية مجاهدة أخرى، هي "جماعة المسلمين"، في بداية السبعينيات على يد شكري مصطفى، وهو عضو سابق في الإخوان المسلمين. وقام أعضاء الجماعة في تموز (يوليو) ١٩٧٧ باختطاف وزير الأوقاف السابق "الشيخ محمد الذهبي" ولم تلب الحكومة مطاليبهم لقاء إخلاء سبيل الذهبي، فقتل الخاطفون الشيخ.

وسرعان ما ألقي القبض على أعضاء الجماعة، ونتيجة لما اتضح في مجرى التحقيقات معهم. جرى إطلاق الاسم التالي عليهم "جماعة التكفير والهجرة" [٤٣]. ويشير الاسم إلى اتهام المنظمة للمجتمع المصري بأنه كافر "التكفير" ودعوتها للانفصال عن المجتمع على غرار هجرة الرسول إلى مكة (الهجرة). وفي النهاية أعدم خمسة من قادة الجماعة بسبب نشاطاتهم، بمن فيهم شكري مصطفى. ورغم هذه الضربة القوية التي نزلت بالمنظمة، فإن ذلك لم يضع نهاية لها.

أما المنظمة الإسلامية المجاهدة المعروفة باسم "الجهاد" فإن لها تاريخا تنظيميا رسميا، وعوضا عن ذلك اتخذت شكل جماعات صغيرة ضعيفة التنسيق فيما بينها [٤٤]. وكانت كل جماعة صغيرة تعرف باسم (العنقود)، وكل "عنقود" هو جسم منفصل ومكتف بذاته إذا جرى قطعه من الجسم الكلي. فلن يتضرر أي "عنقود" آخر، كما أن اقتطاف حبة عنب من العنقود لن تؤثر على الحباب الأخرى [٤٥]. وجرى تجنيد أعضاء الجهاد من خلال علاقات القربى وأواصر الصداقة، ومن خلال الصلات مع المتعبدين الشباب في المساجد المحلية. إن محمد عبد السلام فرج عطية هو واضع فكر الجماعة في كراسه المعنون "الفريضة الغائبة". إن أهم عمل لجماعة الجهاد هو اغتيال الرئيس أنور السادات في السادس من تشرين الأول ـ أكتوبر ١٩٨١ .

إن الإسلام الراديكالي يقدم للشباب المديني ـ الذي سدت طريق حراكه الاجتماعي، وأحبطت آماله ـ مكافأة مغرية بظاهرها: عودة إلى طريق الحياة الطهرانية المساواتية وتقليص الفجوة الاجتماعية بالأخذ من الثري وإعطاء الفقير، وتخفيض المستوى العام للآمال وتخفيض التوترات والمرارات [٤٦]. والحق أن الإسلام اتضح أنه قوة كبرى في السياسات المحلية المصرية بل أكبر مما كان يمكن أن يعترف به الكثيرون قبل عقدين من الزمان، إن الجوهر القومي، والعرق المحلي والالتزام الديني للسكان نجت من مساحيق التجميل الأيديولوجي التي وضعت عليها. وهذه بالضبط هي المعضلة التي كان على السادات أن يحلها. إن الانبعاث الإسلامي في الشؤون العالمية، كان أبعد من أن يساعد في السيطرة على شعبه، بل في الواقع أعطى حافزا أكبر لمعارضة نظام حكمه، وقد يبرهن ذلك أنه يشكل خطرا مماثلا يهدد أخلاقه[٤٧].

الهوامش

١. إسماعيل . طريق . ي . وجاكلين س . إسماعيل الحكومة والسياسة في الإسلام . مطبعة سانت مارتن ، نيويورك ١٩٨٥ ، ص ١٠٢ .
٢. المرجع السابق ، ص ١٠٥ .
٣. سيفان ، إيمانويل ؛ الإسلام الراديكالي ، لاهوت قروسطي وسياسات معاصرة مطبعة جامعة ييل . نيو هافن ، لندن ١٩٨٥ ، ص١٣١ .
٤. المرجع السابق ، ص ١٣١ .
٥. إسرائيلي ، رافائيل ؛ الإسلام في مصر في عهدي عبد الناصر والسادات . بعض الملاحظات المقارنة ، في ؛ متين هيبر ورافائيل إسرائيلي ، (تحرير) ؛ الإسلام والسياسة في الشرق الأوسط الحديث كروم هيلم ، لندن وسيني ، ١٩٨٤ ، ص ,٧٠
٦. إسماعيل ، المرجع المذكور نفسه ، ص ,١٠٦
٧. دسوقي ، علي . أ . هلال ؛ حدود الأدواتية . الإسلام في سياسة مصر الخارجية ، في عديد دويشة (تحرير) الإسلام في السياسة الخارجية . مطبعة جامعة كمبردج ، كمبردج ١٩٨٥ .
٨. إسماعيل ، المرجع السابق نفسه ، ص١٠٦ .
٩. هيكل ، محمد حسنين ؛ خريف الغضب . اغتيال السادات .ش . لندن ١٩٨٣ ، ص ,١٣٥
١٠. عجمي فؤاد ؛ المعضلة العربية . الفكر السياسي والممارسة العربية منذ ١٩٦٧ . مطبعة جامعة كمبردج ، كمبردج ١٩٨٦ ، ص٩٥ .
١١. إسرائيلي ، رافائيل ، المرجع السابق المذكور نفسه ، ص٧٣ .
١٢. المرجع السابق ص ٧٤ .
١٣. عجمي ، المرجع المذكور نفسه ص ٩٦ .
١٤. إسماعيل ، المرجع المذكور نفسه ، ص ١٩٦ .
١٥. إسرائيلي ، المرجع السابق نفسه ، ص ٧٤ .
١٦. هيكل ، المرجع السابق المذكور ص ١٢٨ .
١٧. فريدمان ، روبيرت . أ . السياسة السوفييتية تجاه الشرق الأوسط منذ ١٩٧٠ . نيويورك ، ص ٨٧ .
١٨. إسرائيلي ، المرجع السابق المذكور نفسه ص ٧٤ .
١٩. إسماعيل ، المرجع المذكور نفسه ، ص ١٠٧ .
٢٠. هينبوش ، رايموند . أ . جونيوير ؛ السياسات المصرية في ظل السادات مطبعة الجامعة ، كمبردج ١٩٨٥ ص١٢٤ .

٢١. إسرائيلي ، المرجع المذكور نفسه ص ١٠٧ .

٢٢. هيكل ، المرجع المذكور نفسه ص٨٦ .

٢٣. هيكل ، المرجع المذكور نفسه ص ٨٧ .

٢٤. المرجع السابق ص ٩٠ .

٢٥. موتيمر ادوارد . الإيمان والسلطة سياسات الإسلام فابر وفابر لندن . ١٩٨٢ ص ٢٩١ .

٢٦. دسوقي ، علي . أ . هلال : التحول في سياسة الهجرة المصرية ١٩٥٢ - ١٩٧٩ .
دراسات الشرق الأوسط ١٨/ ١/ ١/ ١٩٨٢ .

٢٧. هيكل ، المرجع المذكور نفسه ص ٨٧ .

٢٨. إسماعيل ، المرجع السابق نفسه ص١٠٨ .

٢٩. فريدمان ، المرجع السابق نفسه ص٤٤٥ .

٣٠. دسوقي ، علي . أ . هلال : حدود الأدواتية ، كمبردج ١٩٨٥ ، ص٩٢ .

٣١. إسماعيل ، المرجع المذكور نفسه ، ص١٠٩ .

٣٢. إسرائيلي ، المرجع المذكور نفسه ص٧٥ .

٣٣. دسوقي المرجع نفسه ص٩٢ .

٣٤. هيكل ، المرجع السابق ص١٣٥ .

٣٥. إسرائيلي ، المرجع نفسه ص٧٤ .

٣٦. سيفان ، المرجع السابق ص٨٥ .

٣٧. إسماعيل ، المرجع المذكور نفسه ص١١٢ .

٣٨. سيفان ، المرجع نفسه ص٢٥ .

٣٩. المرجع السابق ص٨٥ .

٤٠. إسماعيل ، المرجع نفسه ١١٣ .

٤١. هيكل ، المرجع نفسه ص ١٣٠ .

٤٢. إسماعيل ، نفسه ص١١٤ .

٤٣. هيكل ، نفسه ص١٣١ .

٤٤. أنصاري ، حميد . ن . : المجاهدون المسلمون في السياسات المصرية . المجلة العالمية لدراسات الشرق الأوسط العدد ١٦ ، ١ / ٣ / ,١٩٨٤ ص ص ١٢٥-١٢٦ .

٤٥. هيكل ، نفسه ص ٢٤٣ .

٤٦. سيفان نفسه ص١٢٦ .

٤٧. إسرائيلي ، نفسه ص٧٧ .

أصوليون فقط؟
ملاحظات حول المسائل الراهنة في الإسلام المعاصر

هولفر برايسلر

(١) يبدو الإسلام، من الخارج، كتلة صوان محكمة لا تمايز فيها ولا أثر، مثل الكعبة في مكة المكرمة. وإن الموقف التقليدي الذي يتخذه ممثلو الإسلام، سواء كانوا رسميين أم شبه رسميين، يحظون بالاعتراف أم سيحظون به مستقبلا، ينزع لأن يدعم وجهة النظر هذه التي تبدو طاغية في الأدب المنشور والأدب السياسي ـ المنطقي. وبالطبع فإن الانقسام القديم والمعروف بين المذاهب (الفرق الفقهية ـ الأخلاقية) قد خبا دوره في معظم أرجاء ما يدعى بالعالم الإسلامي. ولا يعرف المسلم البسيط، عادة، إلى أي الفرق الموروثة ينتمي. وبعد اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٩٧٥ وبدايات الثورة في إيران عام ١٩٧٨، اكتسب التمايز القديم الذي كاد أن ينسى، بين السنة والشيعة اهتماما واسعا وجديدا، حيث ظن الكثيرون أن بوسعهم فهم هذه الصراعات من خلال الانقسامات القديمة التي تنامت أهميتها بصورة كبيرة ولربما بصورة وقتية.

إن الوحدة داخل الجماعة الدينية ما تزال الشعار الرئيس بين

المسلمين. وما من أحد يرغب في أن يعرف عنه بأنه داعية أو صانع شقاق في وحدة الأمة، حتى لو أسهم فعلا في شق حلم الوحدة المثالي القديم بأفكاره وأفعاله، وخاصة في المجال السياسي.

لهذا فإن مساعي تصنيف مختلف الاتجاهات الإسلامية ظلت غائبة في الأدب الإسلامي حتى وقت قريب. والجهود التي بذلها أمثال فهمي هويدي (انظر صحيفة: الخليج، أبو ظبي، ١٥ أيار / مايو ١٩٨٧ ص٣) هي أمور استثنائية.

(٢) إن الجمهور المهتم، في أرجاء العالم كله، ينزع إلى تركيز انتباهه على ما يدعى بـ الإسلام الأصولي، بل إنه يطابق في بعض الأحيان، بين الإسلام المعاصر والأصولية.

وقد اكتسب هذا المصطلح (a droit de cit) في المناقشات السياسية رغم أن مضامينه الحقيقية ليست واضحة تماما، بل هي بالأحرى هلامية، غير متعينة، والمشكلة هي أن هذا المفهوم قد جاءنا من وسط غير إسلامي، مثل مفهومي التكاملية (integrism) والإحيائية (revivalism)، وقد ربط بطريقة معينة بخصائص معينة هي (pejorative) انتفاضية، بهذا القدر أو ذاك. إن الباحثين الأمريكيين الذين أعدوا في الآونة الأخيرة تحليلات عميقة عن الأصوات والحركات الإسلامية في بلدان ومناطق محددة (مثل ن. كيدي، وي. حداد، وهنري منسون جونيور) أعربوا عن تحفظهم إزاء هذه الكلمة، مشيرين إلى تضميناتها الزائفة والذاتية. ولا تقبل الأوساط الإسلامية بهذا التوصيف، لأن تعبير "الأصولية" يرتبط بالاتجاه المهيمن في الإسلام الإمامي في إيران من جهة، أو يرتبط، من جهة أخرى، بأعمال مستشرقين وتلامذتهم المسلمين (مثل حسن حنفي) وهي أعمال تعرضت لانتقاد شديد.

أما مصطلح "الإسلامية Islamism" فهو الآخر غير واضح، وإن يكن خلوا من الكثير من التحيزات المسبقة. لهذا فإن بعض الجماعات الإسلامية تفضل استخدامه لإبراز فهمها المتميز للإسلام، مثل حزب الله في لبنان من خلال كتابات زعيمهم الروحي الشيخ محمد حسين فضل الله. إن من اليسير علينا أن نقترح توصيفات أخرى ,ولكن ينبغي التساؤل عما إذا كان ذلك مفيدا للنقاش. مع هذا يتوجب أن نأخذ في الاعتبار التوصيفات الذاتية والفهم الذاتي الذي تطلقه الشخصيات والحركات الإسلامية على نفسها، عوضا عن تطبيق مفاهيم خارجية مسبقة عليهم. وهذه أيضا مشكلة التعاطي العملي مع هذه التيارات التي تبدي حساسية مفرطة إزاء أي دارس من خارج دوائرها.

(٣) إن مطابقة الإسلام بالأصولية يمكن أن يتوسع بالإشارة إلى الإخوان المسلمين. وبالطبع فإن لسائر هذه الأفكار والتصورات جذورها الحقيقية في التاريخ العام وتاريخ أسرة الإسلام المعاصرة، ولكن لم يجر بحثها تاريخيا بالمعنى الدقيق للكلمة، بل إنها مثقلة تماما بعبء (Pejorative Connotations) تأويلات قدحية قد تعيق النظر العميق في الوضع الفعلي. إن للإسلام المعاصر، أي الذي جرى إصلاحه، تاريخه الخاص، ليس فقط في القرون المديدة من مولد هذا الدين مرورا بالقرون الوسطى وصولا إلى الأزمنة الحديثة، بل أيضا تاريخه الخاص في هذه الفترة القصيرة نسبيا التي تغطي القرن الماضي وصولا إلى الوقت الحاضر. إن هذا التاريخ لم يكن وليس هو بتاريخ يسير في خط غير مستقيم. وفي كل الأحوال نجده يرتبط في (١) تيار أصولي شعبي قوي من الوهابيين مرورا بالإخوان المسلمين وصولا إلى عدد من الجماعات

الإسلامية المتنوعة التي يصعب إغفالها، في أيامنا هذه (٢) تيار تحديثي هام، وإن يكن يغلب عليه الطابع الفكري والفردي، يبدأ مع المصلحين العظام في القرن التاسع وبداية القرن العشرين. ولم يعش هذان التياران بصورة منفصلة عن بعضهما بعضاً، بل تشابكا في مجرى تطورهما الداخلي المتقلب. إن الإرث المتنافر للإخوان المسلمين من الجيل الأول المتمثل بأسماء مثل حسن البنا وسيد قطب، أو مصطفى السباعي، يحتل بجلاء مركز الفكر الإسلامي المعاصر بمضامينه السياسية والاجتماعية، ذلك لأن دعاة وكتاب هذه الحركة الدينية السياسية الحديثة في الإسلام قد طبعوا تفكير وأعمال رجال الدين والشخصيات والمنظمات القومية ذات الطابع العلماني بهذا القدر أو ذاك في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، سواء كان فكرهم موضع قبول أم لا. والسؤال الذي يبرز هو ما إذا كان هناك تطور ارتقائي ملحوظ في أفكار الجيل المؤسس بالمعنى الضيق أو الواسع. ويمكن التأكيد على الاتجاهين. ويبدو أن عناصر الفكر الاجتماعي الإصلاحي الإسلامي التي نجدها في كتابات أوائل الإخوان المسلمين، قد حل محلها الإرث القومي، بعواقبه الاجتماعية، في الخمسينيات والستينيات.

وما يزال للتيار الأصولي الرئيسي الكثير من الروافد، والفروع، السريع منها والضحل. الواقع أنه لا توجد أية أصولية موحدة في أي مكان. وبالطبع فإنها محافظة، غير أن هناك أصواتا تنطلق منها تبدو وكأنها معبر حقيقي عن الاحتجاج الاجتماعي وعن التغيير، على الأقل في ميادين ضيقة.

كيف لنا إذن أن نميز تقييماتنا للخطاب الإسلامي المعاصر، إذا شئنا التوغل في التفاصيل؟

(٤) تتميز البلدان النامية في آسيا وأفريقيا التي يؤلف فيها المسلمون الأغلبية أو الأقلية الفعالة، تتميز إلى جانب سماتها العامة، بميراث خاص في تاريخها وسياستها وثقافتها، الأمر الذي يؤثر على الإسلام في إطار حدودها كمناطق فرعية متنوعة. وهذا يعني أننا نواجه إسلاما مثاليا بهذا القدر أو ذاك، بالمعنى المعياري، كما نواجه تعددا في الإسلام الممارس في بلدان منفصلة. ولكن يتوجب علينا أن نأخذ في الاعتبار في الوقت نفسه، عامل المساواة الواضح المتمثل في أولا، القوى والأصوات الإسلامية المصرية القومية، وبالتحديد في شبه الجزيرة العربية. وثانيا، وسائل الإعلام الحديثة، المستخدمة ببراعة، التي تلعب فيها أشرطة الفيديو دورا متناميا مثلما يبين الانتشار الواسع لأفلام الفيديو المواعظ التي يلقيها الشيخ شعراوي. ونود إعطاء مثالين يؤكدان وجهة النظر هذه: أن مواقف الحركات الإسلامية في تونس تعكس عموما مستوى فكريا جيدا بصورة نسبية بتأثير الثقافة الفكرية الفرنسية في هذا البلد الذي يقع في شمال أفريقيا، وهو أمر نراه أيضا وسط طلبة المعاهد الدينية بالجامعة التونسية. إن هذه الأصوات الفكرية تقيم في بعض الأحيان علاقات متبادلة مع القوى العلمانية. وينبغي للسودان أن يقدم لنا مثالا آخر: إن الإسلام هنا يتحدد، حتى الآن، بعنصر صوفي ما يزال قويا في الأفكار وفي البنى. ويضفي ذلك على اللغة الإسلامية مظهرا إنسانيا تماما، إلا أنه يحد بفعل الأخوة التقليدية، طاقة التوسع لدى بعض التيارات وهذا واقع استفاد منه الإخوان المسلمون بقيادة المحامي البارع حسن الترابي. دعونا نقدم مثالا ثالثا: عمل الإخوان المسلمون في مصر، لفترة طويلة، باتباع سلوك ديمقراطي. أما في سوريا فقد كانت لهم تجارب معينة في الخمسينيات.

وبخصوص المقالات الجديدة عن الإسلام المعاصر، يبدو لي أنه يتوجب علينا بذل جهد أكبر في تحليل الظروف الحقيقية الملموسة للدعاة الإسلاميين والحركات والجماعات الإسلامية من بلد لآخر، قبل أن نغني العدد الكبير من وجهات النظر التعميمية. وبهذا الصدد فإن قراءة متمعنة لمساهمة العدد ١٥ من مجلة النهج ستكون مفيدة تماما.

(٥) إن قضايا النقاشات الإسلامية التي تتناولها مختلف القوى الإسلامية متشابهة إلى حد كبير: الموقف من الدولة، والرغبة العارمة لإقامة ما يسمى الدولة الإسلامية، فكرة إقامة مجتمع للمستقبل يقوم على الشريعة، موقع المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية، العلاقة مع غير المسلمين ومع معارضي الأفكار الإسلامية. إن هذه القضايا المشتركة تخضع لتأويلات عديدة تشمل القضايا التفصيلية والعامة. وكما هو واضح فإن هذه مواضيع سياسية واجتماعية لا تمس المركز الديني الحقيقي للإسلام مثل مفهوم الله ورسوله، القرآن الكريم، واليوم الآخر، بل لا صلة لها بهذا المفهوم. فهي ليست قضايا لاهوتية بالمعنى الدقيق للكلمة، ذلك لأن اللاهوت يلعب دورا ثانويا في التيارات الرئيسية للإسلام في أواخر العصور الوسطى وللإسلام المعاصر. و توجهت هذه القضايا، في ظل هيمنة النزعة القومية المعادية للكولونيالية، وجهة سياسية القوة. ويجري حصر القضايا الاجتماعية أحيانا بمسألة المرأة. أما الإسهام الاجتماعي الحقيقي فيتمحور في حدود معينة فقط، رغم أن الاحتجاج الاجتماعي يجد التعبير بلغة إسلامية، ليس في برامج مدروسة بل بشعارات مقتضبة وأحيانا بنشاطات هوجاء. إن هذا التسييس الجلي للإسلام المعاصر هو موطن قوته. ولو لم يكن الإسلام

المسيس مرتبطا بتراثه الحقيقي ومركزه الديني لكان ذلك من مواطن ضعفه، لأنه مربوط بالنجاح السياسي.

إن الخلاف بين الشخصيات والجهات الإسلامية المعاصرة هو خلاف سياسي. لذا فإن من المشروع التمييز بين يسار إسلامي ضعيف جدا وإسلام محافظ من ظلال شتى، من التقليديين المتزمتين إلى المعتدلين الميالين للتعاون، من المجاهدين إلى المسالمين وعناصر حركة البيئة ونظرا لأنه لا توجد شخصية معترف بها وسط الأصوات الإسلامية حقا دون مطالبتها بأكثر مما تستطيع أن تعطيه في نطاق حدودها السياسية والدينية.

(٦) من هذه الناحية، هناك جانب آخر في الإسلام المعاصر ينبغي أخذه بعين الاعتبار. أن المستوى العام للارتباط الإسلامي متدن جدا، ولا يجتذب الجمهور غير المسلم أو غير الديني. وقد حاول بعض المثقفين بذل المزيد من الجهود في المعالجة الإيجابية أو النقدية للقضايا الإسلامية، لكن جمهورهم فيما يبدو محدود تماما. إن لغالبية الأصوليين قراءهم ومستمعيهم داخل جماعاتهم ومنظماتهم ولكن ليس خارجها. من الذي يقرأ وماذا يقرأ ولمن يقرأ؟ إن تحليلا كهذا موجود فقط عند الأصوليين التونسيين ولكن لا يبدو أن نتائج المسح السوسيولوجي الأدبي قابلة للتعميم. من يقرأ لمحمد عمارة، ويوسف القرضاوي، أو محمد قطب؟ هل تصل كتاباتهم إلى المسلم البسيط؟ إن توسيع أشرطة فيديو الشيخ شعراوي في سائر أرجاء المشرق العربي أمر معروف. هل يطرح السؤال الذي يحرك الجمهور، أم أنه يحركهم بأسلوبه التقليدي في الوعظ. إن التحليل التونسي المذكور آنفا قد يبين أن الشباب المسلم المهتم بالإسلام

يخلط الأدب السياسي بالفلسفي بالديني، إذا كانت اهتماماته الفكرية أكبر.

(٧) حينما نسأل أنفسنا عن مستقبل مختلف هذه المواقف وأشباهها، فينبغي علينا برأيي أن نعتبر وجود ما يلي:

١ـ اتجاهان متداخلان: الأول نحو مزيد من التوحيد نتيجة عمليات التدويل في سائر الميادين والقضايا المشتركة التي تواجه البلدان النامية، والثاني تعمق المناطقية والمحلية المرافقة لعملية تقوية الدول والثقافات القومية داخل حدودها.

٢ـ مستوى الثقافة والتربية السياسية في هذه البلدان، وبخاصة تطور الديمقراطية وقدرة الأوساط الإسلامية على المشاركة في الحركات الديمقراطية.

٣ـ الميراث الخاص، الواسع والعميق، في الفكر والنشاط والتنظيم، فهو ليس مطبوعا بطابع اللاهوت أو الفلسفة، بل مطبوع بطابع فقهي وأخلاقي بالمعنى التشريعي للكلمة، ولذلك فإنه مندمج مباشرة بالسياسة والقضايا الاجتماعية.

ولا يمكن لنا الأمل بـ "لاهوت تحرير" في الإسلام. ولا بد من أن يجد الإسلام طريقته للتعبير عن القضايا المماثلة، المدروسة موضوعيا، بإمكاناته الخاصة وأفكاره ومضامينه ورموزه. وسيأخذ ذلك وقتا طويلا. إلا أن الإسلام يجتاز تغيرات انتقالية ديناميكية، لا بد من ملاحظتها والتمعن فيها.

الفهرس

الاستشراق والاسلام

يركز الانتباه على حركية العامل الاسلامي في بلدان في بلدان الشرق عموما ، مع ايلاء اهتمام خاص بالبلدان العربية .

وهذا الكتاب حصيلة ندوة علمية عقدت في براغ في تشرين الاول 1988 ، اسهم فيها 31 باحثا متخصصا في الدراسات الشرقية ، وضيوف عرب ، ومجلة قضايا السلم والاشتراكية ومجلة (النهج) .

وقد اختيرت من بين هذه الابحاث ثلاثة عشر بحثا تقدم للقارئ تحت عنوان (الاستشراق والاسلام) .

ولعل في هذا مايثير الالتباس . بيد ان موضوع البحث اساساً هو الاسلام المعاصر كبنية فكرية ، وكمنظومة ايمانية واخلاقية وسياسية وكمؤسسة اجتماعية وحركات سياسية حاضرة في مسامات المجتمع بأسره . بالاضافة الى ان دراسة الظاهرة لاتقتصر على الحاضر ، والراهن ، بل تمتد لتشمل تاريخ التشكل بحكم طبيعة مادة البحث ذاتها.



ISBN:2-84305-455-X

